LOCKE

Ensayo sobre la tolerancia

y otros escritos sobre ética y obediencia civil

Traducción, introducción y notas
de Blanca Rodríguez López
y Diego A. Fernández Peychaux

Clásicos del Pensamiento Económico y Social
Minerva / Biblioteca Nueva

John Locke

ENSAYO SOBRE LA TOLERANCIA Y OTROS ESCRITOS SOBRE ÉTICA Y OBEDIENCIA CIVIL

Selección de textos, traducción, introducción y notas
de Blanca Rodríguez López
y Diego A. Fernández Peychaux

BIBLIOTECA NUEVA / MINERVA

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIÓ, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

© Selección de textos, traducción, introducción y notas de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux, 2011
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2011
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-389-2

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Presentación 9

Introducción 11

El siglo de la revolución 12
Breve reseña biográfica 20
Evolución de una mente en desarrollo 25
Los estantes de Locke 37

Bibliografía 47

Obras de John Locke 47
Bibliografía general 51

Cronología 57

Nota sobre esta edición 73

Abreviaturas 75

ENSAYO SOBRE LA TOLERANCIA
Y OTROS ESCRITOS SOBRE ÉTICA
Y OBEDIENCIA CIVIL

Ensayo sobre la tolerancia (1667) 79
Comercio (1674) 115
Obligación de las Leyes Penales (1676) 119
Placer, Dolor y Pasiones (1676) 123

Fe y Razón (1676) 135
Conocimiento (1676) 139
Moralidad 141
Ley de Naturaleza (1678) 145
Reputación y Costumbre (1678) 147
Razón, Pasión y Superstición (1681) 149
Dos clases de conocimiento (1681) 151
De la Ética en General (¿1686-1687?) 155
De la lealtad y la resistencia (1690) 167
Ética I (1692) 177
Trabajo (1693) 181
Ley (1693) 185
El hombre antes y después de la caída (1694) 187
Ética II (¿1694?) 189
Ensayo sobre la Ley de Pobres (1697) 191

Presentación

Dos de las grandes obras políticas de John Locke —*Dos Tratados sobre el Gobierno* y *Cartas sobre la Tolerancia*— fueron publicadas en forma anónima. A su vez, tanto los *Dos Tratados* como el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano,* se reeditaron al menos en cuatro ocasiones en las que su autor incluyó varias modificaciones. Todo ello muestra hasta qué punto Locke no se tomaba a la ligera la difusión de sus pensamientos.

Así, una edición cuyo objetivo es difundir la obra política de Locke traduciendo pequeños manuscritos o borradores que aún permanecen inéditos en castellano, dudosamente recibiría la aprobación del escrupuloso autor inglés. No obstante, en el epitafio que compone para ser grabado en su propia tumba, exhorta a aquel que desee conocer más sobre su obra que busque en sus escritos. «(...) Ellos —dice Locke— también te dirán cualquier cosa que haya que decir sobre él *[i.e.* Locke] más fielmente que los dudosos elogios de los epitafios»[1].

Disculpada, aunque sólo sea en parte, esta edición ha seleccionado opúsculos o simples notas escritas por Locke en su diario personal a lo largo de toda su vida. En general, si es posible encontrar una cierta continuidad entre todos ellos, ésta

---

[1] M. Cranston, *John Locke: A Biography,* Londres, Longmans, 1968, págs. 481-482.

debe establecerse en el tópico de los objetivos y límites del poder político del Estado. Este tópico es desarrollado por Locke a través de diversas temáticas como la tolerancia, la ética, la ley, el conocimiento de la moral, la libertad, etc.

Es arriesgado sostener que la publicación de estos escritos puede, de algún modo, alterar la comprensión general de la obra de John Locke. Pero también sería difícil negar la enorme contribución que estos aportan para iluminar el *corpus* de una obra desarrollada a lo largo de muchos años. El lector no debe esperar encontrar en este volumen una edición crítica de los textos aquí incluidos, sin embargo, sí se han incorporado en notas las coordenadas necesarias para orientarle dentro de la obra *lockeana* y su contexto.

La preparación de esta edición ha sido posible gracias al trabajo de los editores que durante el siglo XX han transcrito los manuscritos de Locke[2]. Durante su elaboración hemos recibido la ayuda de varias personas, a las que quisiéramos mencionar como muestra de nuestro agradecimiento: Gustavo Castel de Lucas, Florencia E. González Lanzellotti, Ivar Hannikainen, Pablo López Álvarez, Pablo de Lora, Jawara Sanford y Carlos Ucar. Mención aparte merece Juan A. Fernández Manzano, que ha leído todas las traducciones y nos ha ayudado con sus sugerencias.

[2] Las referencias se incluyen en nota al pie al comienzo de cada texto.

Introducción

De entre los principales rasgos del pensamiento político de John Locke destaca la evolución que se produce en éste a partir de una relación dialéctica bien con otros pensadores de su época, bien con su entorno histórico-político. La permanencia de dicha *evolución* dentro de un marco intelectual unitario permite, a su vez, trazar líneas transversales que relacionan toda su producción intelectual.

Al mismo tiempo, se asume como presupuesto que no sólo el contexto histórico sino también las polémicas en las que Locke participa, han influido, al menos, en la selección de los argumentos básicos de su elaboración teórica. Como se mencionará más adelante, tanto la utilización de ciertos conceptos, como la elección de los ejemplos de contraargumentación vienen sugeridas en reiteradas oportunidades por la influencia de aquellos a los cuales intenta refutar.

Como advirtiese Ortega y Gasset, cada libro nos abre en el horizonte un diálogo latente que el lector percibe «como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, muy cortésmente, darle un puñetazo»[3].

---

[3] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas,* tomo IV, Madrid, Taurus, 2005, pág. 350.

De este modo, partiendo del hecho de que Locke ha dejado un extenso legado escrito, puede iniciarse esta introducción buscando el contexto en el cual ha sido gestado. La relación entre su personalidad, su obra y su momento servirán, pues, para poder entender en qué medida su pensamiento se desarrolla sobre una base de continuidad o de cambio entre sus obras noveles y las de mayor madurez.

Por lo tanto, es de suma importancia para poder comprender no sólo sus distintas obras sino también la relación existente entre estas, realizar una breve referencia al momento histórico en el cual fueron concebidas.

El siglo de la revolución

Locke nace en 1632 en medio de años turbulentos que marcan de forma indeleble sus reflexiones acerca de las consecuencias del abandono de la ley y lo que posteriormente denomina *estado de guerra*.

En 1628 se realiza la *Petición de Derechos* del tercer parlamento del reinado de Carlos I. Además, apenas dos años atrás había culminado la guerra con Francia junto con las pretensiones de la corona inglesa de tener alguna injerencia en la causa protestante en Europa[4]. Cuando el pequeño Locke apenas contaba entre 8 y 10 años se producen los preliminares de la guerra civil y el intento republicano de Cromwell.

Su animadversión por el caos y la predilección aristotélica por el orden se dejan ver al comienzo de los dos ensayos mayores con los que abre sus escritos políticos —*Two Tracts on Government*—[5], aunque lo acompañarán hasta el final de su

[4] E. L. Woodward, *Historia de Inglaterra,* trad. de E. Gallego, Madrid, Alianza, 1974, pág. 118.

[5] Para evitar confusiones vale la pena aclarar que los *Two Tracts on Goverment* son dos ensayos redactados por Locke durante su primera estadía en Oxford entre 1660 y 1662, que no tienen relación directa con los *Two Trea-*

vida[6]. Esto lo llevará a apoyar indistintamente la figura política que ante sus ojos se aparezca como el *gran restaurador.*

A la edad de 22 años aparece la primera publicación del novel Locke en Oxford, en la cual ensalza a Oliver Cromwell comparándolo con Augusto y Julio César. Una vez finalizado el interregno, escribe una alabanza a la restauración de la monarquía con Carlos II *(L.V.1* y *L.V.2).*

Sin embargo, su predilección por el orden no refrenó los aspectos más radicales de su teoría política de la resistencia. Apoyado en teorías escolásticas de la resistencia y las posteriores elaboraciones calvinistas, establece que el verdadero rebelde es el tirano[7]. Son las injusticias cometidas por este y no la resistencia del pueblo lo que reintroduce la guerra en la sociedad *(II,* § 226).

Este equilibrio en su teoría política es clave para comprender la relación de Locke con su contexto histórico-político, en el que transcurren los acontecimientos que marcaron los puntos culminantes de la entrada de Inglaterra en la Edad Moderna. El proceso histórico que tiene como resultado dicho cambio de *edad* se desarrolla entre 1530 y 1780, excediendo por mucho la vida del autor. Sin embargo, durante su período vital Locke

---

tises on Goverment publicados de forma anónima en 1689. El título de *Two Tracts*... no es original, sino que fue propuesto por Philip Abrams en la primera edición de 1967. Por tanto, en la mayoría de las referencias anglosajonas se los cita de ese modo.

[6] «No me había apercibido aún de mi llegada al mundo cuando ya me encontraba en una tempestad que ha perdurado casi hasta ahora» *(T.T.1,* pág. 5). «Mas de esto sí estoy seguro: que quien (...) da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno justo, es culpable del mayor crimen del que un hombre es capaz (...)» *(II,* § 230).

[7] Para más información sobre la influencia de las doctrinas escolásticas en el derecho de resistencia cfr. J. N. Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625,* Virginia, Cambridge University Press, 1956; Q. Skinner, *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno,* trad. de J. J. Utrilla, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

conoce y participa en algunos de los acontecimientos más importantes. No hay que olvidar que entre 1632 y 1704 se sitúan no sólo dos de las revoluciones políticas de gran trascendencia en la historia de Inglaterra, sino también los grandes avances de la revolución financiera, comercial y agraria que servirán de base al desarrollo de la revolución industrial[8].

Según Christopher Hill, la clave para comprender dichos cambios está en los procesos políticos que posibilitaron la creación de una estructura económica y social necesaria para el surgimiento de la Revolución Industrial. El impacto producido tanto por la Reforma en el siglo anterior, como por la transformación de las instituciones feudales en instituciones políticas modernas, hicieron posible en Inglaterra tanto nuevas formas de producción y explotación agrícola, como una nueva administración territorial unificada[9].

Los primeros cambios políticos que tienen lugar producen la construcción de un nuevo aparato legal-constitucional que, apoyándose en las instituciones políticas tradicionales de Inglaterra, las adapta a las nuevas realidades. Sin contar el período del protectorado de Cromwell, el apego del pueblo inglés a su constitución tradicional es completo[10]. Las modificaciones se cen-

---

[8] Para más información sobre este período histórico ver C. Hill, *El siglo de la Revolución 1603-1714,* trad. de N. Calamai, Madrid, Ayuso, 1972; Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa,* trad. de A. Nicolás, Barcelona, Grijalbo, 1980; Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* trad. de J. Beltrán, Barcelona, Ariel, 1980; Woodward, *Historia de Inglaterr;* G. Maucalay Trevelyan, *Historia social de Inglaterra,* trad. de A. Álvarez-Buylla, 2.ª ed., México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984; P. G. M. Dickson, *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756,* Londres, Macmillan, 1967.

[9] Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* pág. 14.

[10] En el *Segundo Tratado,* se hace una referencia a este rasgo del temperamento del pueblo inglés. Ver *II,* § 223. Del mismo modo, en una carta que Locke escribe a Edward Clarke el 8 de febrero de 1689 afirma que el mejor acuerdo posible en dicha situación, refiriéndose a los eventos de la Revolución Gloriosa, es la restauración del antiguo gobierno inglés *(S.C.,* págs. 133-134).

tran en las relaciones de poder entre las distintas *personas* que conforman dicha forma de gobierno.

Así, aunque no puede decirse que las instituciones tradicionales inglesas incluyeran una prerrogativa absoluta como la que reivindicaba Jacobo I, el proceso de nacionalización política había quitado poder a la nobleza[11]. De este modo, en la transición a la modernidad el Parlamento, *n.b.* la Cámara de los Comunes, va de forma paulatina adquiriendo mayor poder y regulando la prerrogativa del poder ejecutivo, *i.e.* el poder discrecional del rey.

Los puntos de inflexión en este camino pueden ser fijados tanto en la ejecución de Carlos I, que convenció a la monarquía de la posibilidad de su derrota; como en la alteración de la fórmula de juramento de María II y Guillermo III de Orange, en la cual prometen gobernar «de acuerdo con los estatutos convenidos en el parlamento», lo que se encuentra en rotundo contraste con las palabras de Jacobo I[12].

Esta recuperación de la estructura política tradicional de la constitución inglesa se produce, en parte, por la incapacidad tanto de los reyes como de los *pares,* para la formación y financiación de ejércitos profesionales propios que sustenten su poder. En un siglo de expansión internacional e inestabili-

---

[11] Para una descripción de las instituciones medievales inglesas ver Juan de Salisbury, *Policraticus,* trad. de M. A. Ladero Quesada, Madrid, Editora Nacional, 1983 y H. Bracton, *On the Laws and Customs of England,* ed. de G. E. Woodbine, trad. de S. E. Thorne, Cambridge, Harvard University Press, 1977. Una expresión política destacada del absolutismo monárquico inglés se encuentra en el pequeño opúsculo de Jacobo I titulado: *The True Law of Free Monarchies*. Lo extravagante de esta postura es que comenzó por mostrar un desprecio mayúsculo a la concepción de la sociedad política «tal como la habían expuesto desde hacía mil seiscientos años los filósofos postaristotélicos, los juristas romanos y los pensadores medievales»; A. J. Carlyle, *La Libertad Política: historia de su concepto en la edad media y los tiempos modernos,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 53.

[12] Woodward, *Historia de Inglaterra,* pág. 146.

dad política esta debilidad tuvo como consecuencia lógica que los *comunes* aumentasen su participación al tener que aprobar los impuestos necesarios para financiar la formación y mantenimiento de los ejércitos nacionales.

El cambio, entonces, no se evidencia en la capacidad de control del Parlamento, sino en los titulares de dicho poder. Los *comunes* recuperan un poder atrofiado por el abuso de la prerrogativa real hacia los siglos finales de la baja Edad Media (s. XV y XVI).

El proceso de unificación nacional y el desarme de la nobleza y la *gentry* iniciado un siglo antes por la dinastía *Tudor*[13] son los dos factores clave para comprender dicha incapacidad de financiación. Al mismo tiempo, por medio del sistema de parroquias y jueces de paz, la corona establece un aparato administrativo de carácter nacional. Empero, la proliferación de mercados locales genera un sistema político con una fisonomía híbrida, en la que la autoridad del rey convive con una confederación de intereses locales.

La evolución de los grupos de poder desencadena determinados cambios que, de otro modo, serían inexplicables. Sin embargo, la misma revolución política también encuentra entre sus precedentes a las alteraciones en las estructuras sociales y económicas. Así, aún cuando puedan rastrearse instituciones similares en ambos períodos, su constitución y funcionamiento son marcadamente distintos.

Por ejemplo, los terratenientes del siglo XVI son particularmente diferentes de los del siglo XVIII. El poder de estos no se mide por la cantidad y autoridad de sus ejércitos personales, sino que pasa a considerase en función de su capacidad

[13] La dinastía *Tudor* se funda con Enrique VII (1485-1509), padre de Enrique VIII (1509-1547). Este último es el artífice de la Reforma de la Iglesia de Inglaterra. A la dinastía *Tudor* también pertenecieron Eduardo VI (1547 a 1553), Juana I (reinó una semana en 1553), María I (1553-1558) e Isabel I (1558-1603).

económica. El *noble caballero* que disponía de sus propias armas deja lugar al *acaudalado terrateniente,* comerciante o prestamista[14].

Estas diferencias en las estructuras de poder testimonian cambios no sólo en la distribución de la tierra, sino también en los conceptos de virtud. La defensa de la especialización individual marca un proceso de redistribución de las funciones sociales en detrimento del antiguo concepto feudal de virtud a partir del cual el caballero se comprometía de forma personal con su gobierno[15].

Otro ejemplo sería el reemplazo del campesino por el jornalero agrícola. Es decir, de una relación de dependencia personal entre siervo y señor se pasa a una relación estrictamente circunstancial pactada en función de un contrato laboral. Esto, junto con el paulatino cercamiento —*enclosure*— de los terrenos, provocó el aumento de la población que dependía en exclusiva de un jornal para sobrevivir. «El trabajo asalariado y la Ley de Pobres *(Poor Law)* nacen juntos y se complementan mutuamente»[16].

El incremento del trabajo asalariado produce un doble efecto. Por un lado, mantiene bajos los salarios de los obreros industriales debido al excedente de mano de obra, mientras que por otro suben los precios de los alimentos empujados por el aumento de la población que tenía que comprarlos. El

---

[14] Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* pág. 33 y sigs.

[15] «La especialización se convirtió en la cuestión, y los defensores del comercio contra la virtud antigua comenzaron por argumentar que la especialización permitió una diversificación, desarrollo y refinamiento de la personalidad mucho mayor que las de Esparta o Roma, asumiendo la forma de un progreso histórico»; J. G. A. Pocock, «The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism», en *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar,* Los Ángeles, Clarke Memorail Library, 1980, pág. 16. (Trad. propia).

[16] Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* pág. 51.

poder de rebelarse de las clases bajas se trasladó, así, del campesinado a las masas urbanas que trabajan en fábricas[17].

El cercamiento *(enclosure)* que comienza en el siglo XVI está relacionado directamente con el desahucio y el desplazamiento de población. En general, en los campos *cerrados,* se reemplaza el cultivo de alimentos por el cultivo de pastos o la cría de ovejas, ya que estas son la principal materia prima para la pujante industria de los tejidos. En un famoso pasaje de *Utopía* (1516), se afirma que «Vuestras ovejas, que tan dulces suelen ser y que tan poco exigen para su alimentación, ahora —según oí decir— se muestran tan feroces y tragonas que hasta engullen hombres, y despueblan, destruyen y devoran campos, casas y ciudades»[18].

En el momento en que se escribe el *Segundo tratado* aún existe la propiedad comunal de la tierra *(II,* § 35). Aunque para Locke esta forma de explotación no fuese la más eficaz estaba, sin embargo, presente en su contexto histórico. No obstante, este proceso de cercamiento iniciado en el siglo XVI, que había sido perseguido y multado, comienza, después de la Revolución de 1640, no sólo a no ser perseguido, sino a ser promovido directamente.

La revolución en las técnicas de producción agraria, de entre las cuales el cercamiento era una, tiene como beneficia-

---

[17] Las opiniones a este respecto varían de un historiador a otro. Para Hill el aumento de la población asalariada tiene los efectos mencionados. Ibíd., págs. 62-69. Sin embargo, para Maucalay Teveylan, no sólo los precios eran bajos sino que los salarios en comparación con el resto de Europa eran altos, y la razón de esto era que «las personas que recibían la primera vez el socorro público, se negaban ya para siempre a trabajar». *Historia social de Inglaterra,* págs. 291-295. Críticas similares a las de Maucaly Teveylan fueron expresadas en el siglo XVII. En el *E.L.P.* se da cuenta de este particular. Ver *infra* pág. 191.

[18] T. Moro, *Utopía,* Madrid, Edimat, 2005, pág. 59. En el mismo período aparecieron otros tratados realizando denuncias de similar tono. *e.g.:* el anónimo *The decaye of England only by the great multitude of shepe* de 1550. Cfr. P. Gregg, *Black Death to Industrial Revolution: A Social and Economic History of England,* California, Barnes & Noble, 1976, pág. 166.

rios a un nuevo grupo social formado por familias adineradas con acceso al crédito. Para realizar las mejoras que aumentasen la productividad de los campos se necesita una cantidad de recursos considerables, excluyendo de dicha posibilidad tanto a los estratos sociales que se encontraban entre ellos y el pueblo llano, como a los pequeños campesinos que vivían en *cottages*.

Dentro de los aspectos que deben ser incluidos en esa transformación de la composición de los distintos estratos sociales, se encuentra el surgimiento de una clase burguesa conformada embrionariamente por *yeomen*[19]. Esta nueva clase social dispone, por distintos factores, de los hábitos necesarios para progresar en la nueva situación económica: frugalidad y laboriosidad. Es decir, practicaban un consumo moderado que permitía reinvertir los excedentes obtenidos en el mercado, ventajas que Locke no deja de elogiar tanto en sus *Escritos Monetarios,* como en el *Segundo Tratado (II,* § 36; *E.M.1,* págs. 66-70).

Las transformaciones en el ámbito financiero producen un cambio en la distribución de la riqueza desde los terratenientes y el pueblo llano hacia la burguesía. En particular, interesa destacar la migración paulatina de un sistema impositivo que grababa especialmente la riqueza —*tierras y dinero*— como lo era el medieval, hacia otro que al grabar el consumo favorecía al capital —*riqueza no consumida*[20].

---

[19] «El término *yeomen* abarcaba, por lo menos, tres clases diferentes, igualmente prósperas (...): el pequeño propietario *(freeholder)* que cultivaba su propia tierra; el agricultor capitalista *(capitalist farmer)* que podía ser arrendatario a voluntad; y el campesino que tenía la suerte de gozar de un arrendamiento seguro y una renta inalterable», Macaulay Trevelyan, *Historia social de Inglaterra,* pág. 138.

[20] Cfr. Hill, *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* págs. 205-207. El *excise* es dicho instrumento impositivo con el que se graba al consumo. Los ejemplos más típicos son el impuesto al tabaco, el té, y otros bienes de consumo.

Las transformaciones de la vida política, económica y social de Inglaterra no fueron hechas sin generar un debate político o ideológico al respecto. En este período los debates se suscitan entre ciertos grupos que, por primera vez, cumplían con algunas de las características de los partidos políticos.

Al igual que en el siglo anterior la Reforma había contribuido a formar un nuevo grupo de intereses económicos entre aquellos que habían adquirido los bienes eclesiásticos, con la deuda pública surgen intereses monetarios representados por los tenedores de acciones del estado, cuyos miembros se aglutinaban mayoritariamente en el movimiento *Whig*[21].

En este sentido, el cambio en la distribución de la riqueza ocasionado por el nuevo sistema impositivo, junto con la aparición del Banco de Inglaterra y la consecuente deuda pública, contribuyen a consolidar y exponer una mudanza en los grupos de interés que apoyaban al gobierno. El aumento de la deuda pública se asocia con la estabilidad del gobierno. Es decir, que mientras los ciudadanos particulares accedan a financiar al gobierno esto puede considerarse como una expresión de confianza y, por consiguiente, redundará en su estabilidad.

Breve reseña biográfica[22]

Locke nace en una familia de clase media rural, lo que en principio no le abría más puertas que la que le permitiera ser un funcionario local como lo fue su padre. Sin embargo, a

---

[21] Hill, ibíd., págs. 38-40; Pocock, «The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism», págs. 13-15.

[22] Para una biografía completa del autor la obra de M. Cranston *(John Locke: A Biography)* es una de las más autorizadas y actualizadas. También pueden consultarse H. R. Fox Bourne, *The life of John Locke: in 2 volumes,* Londres, 1876; P. King, *The life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and common-place books,* 2 vols., Londres, Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.

través de sus distintos escritos, participa activamente en varios de los debates sobre los grandes asuntos de estado. Este material, en gran parte inédito hasta el siglo XX, permite al investigador acercarse a su obra desde una multiplicidad de fuentes. Así, es posible seguir el desarrollo de su pensamiento desde aquel joven nacido en *Somersetshire* que ingresó al *Westminster School,* hasta el exitoso escritor y filósofo de finales del siglo XVII.

En este apartado se intentará, pues, trazar algunas pinceladas sobre su vida que lo sitúan en medio del escenario donde se desarrollan los acontecimientos descritos a grandes rasgos en el título anterior.

El joven Locke crece, como se mencionó, en el seno de una familia calvinista de clase media rural. Su abuelo había hecho cierta fortuna en la industria de paños, pero su padre era notario de la administración local. Sin embargo, la relación de John Locke *senior* con la acaudalada familia local Popham[23] le permite otorgarle a su hijo una de las mejores educaciones de la época, que después de cinco años, contando veinte de edad, le da la oportunidad de ingresar en Oxford.

En este momento de su educación el joven Locke se dedicó al estudio de las lenguas clásicas, metafísica y filosofía moral. Un acontecimiento importante de su estancia en la universidad es su nombramiento en 1663 como censor de filosofía moral del *Christ Church College*. Durante el ejercicio de este cargo redacta lo que hoy se conoce como los *Ensayos sobre la ley de naturaleza*.

A pesar de haber obtenido una formación clásica que lo habilita para iniciarse en la carrera política, diplomática o eclesiástica, en ese mismo año Locke decide iniciarse en el estudio de la medicina. El disgusto por la forma en la que se enseña filosofía y moral en Oxford produce un giro en su for-

[23] Alexander Popham había formado parte durante la guerra civil del ejército parlamentario, en el cual John Locke *senior* había servido también como capitán. Fox Bourne, *The life of John Locke: in 2 volumes,* I, págs. 5-7.

mación que tendrá una relevancia especial en relación con su futuro personal, académico y político.

En referencia a su pensamiento, le brinda la posibilidad de familiarizarse con el método experimental de Bacon[24]. La influencia de este método se trasluce no sólo en la estructura de su pensamiento, sino también en su actitud frente a los problemas políticos. «Locke el doctor, más que Locke el espistemólogo es el hombre que debemos tener en mente cuando leemos su obra sobre el Gobierno»[25].

La influencia del estudio de la medicina en su vida política se produce a partir de un hecho circunstancial, ya que en el ejercicio de esta profesión conoce a uno de sus grandes protectores *Lord* Ashley Cooper, no sólo futuro conde de Shaftesbury, sino también protagonista de la crisis de exclusión que motiva el exilio de Locke en Holanda entre 1683 y 1689. La importancia de este hecho casual para su futuro se multiplica con la posibilidad de acceso a distintos cargos públicos y el conocimiento de primera mano de los grandes asuntos políticos y económicos de su momento.

Anthony Ashley Cooper no fue un simple mecenas deleitado por las ingeniosas reflexiones de su protegido y amigo. Por el contrario, se puede decir que su relación produce en Locke un interés por temas que hasta ese momento no había abordado, al menos de forma sistemática. La influencia de esta relación es objeto de debate, pero la mayoría de sus biógrafos y estudiosos concuerdan en afirmar que Locke no hubiera sido Locke sin Shaftesbury[26].

> Fue Ashley quien descubrió y ayudo a Locke a descubrir su verdadero genio. Antes de llegar a *Exeter House,* Locke era un investigador menor en Oxford, un ex-diplomático con poca ex-

[24] Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa,* pág. 50.

[25] P. Laslett, «Introduction», en *Two Treatises of Government,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 86.

[26] Ibíd., págs. 25-36.

> periencia, un científico aficionado, un escritor sin publicaciones y un médico sin titulación. En la casa de Ashley se transforma en un filósofo, un economista y un médico *virtuoso* (...)[27].

Por ejemplo, aunque la participación de Locke en la misión diplomática a Brandenburgo había significado el comienzo de su cambio hacia un pensamiento más liberal[28], no fue sino por la influencia de *Lord* Ashley Cooper que se profundizó su cambio de opinión. Para este último, el ejemplo de Holanda es clave para comprender cómo la tolerancia y el comercio podían volver más rico y poderoso a un reino. En este sentido, la similitud de las opiniones vertidas en el *Ensayo sobre la Tolerancia,* escrito durante la primera época en la que Locke reside en *Exeter House*[29], con las de su protector muestra el grado de compenetración mutua.

El ingreso de Locke en la actividad política es uno de los resultados más directos de su relación. Debido a esta circunstancia, algunos autores como R. Ashcraft, lo vinculan directamente con la formación de la ideología emergente del siglo XVII inglés. Es decir, que Locke con su pensamiento político contribuyó a la consolidación del movimiento *Whig,* aportando argumentos filosóficos de carácter moral a las nuevas relaciones de poder en la sociedad[30]. Sin embargo, aún

---

[27] M. Cranston, *John Locke: A Biography,* pág. 113. La traducción es propia.

[28] En diciembre de 1665 Locke escribe desde el continente a su amigo Robert Boyle una carta en la que le describe su admiración por la convivencia de luteranos, calvinistas y católicos romanos. Ver carta núm. 175 de la edición de la correspondencia de Locke de Esmond de Beer's.

[29] Palacio de residencia de *Lord* Ashley Cooper, donde además se realizaban experimentos científicos que llegaron a interesar al propio Carlos II.

[30] R. Ashcraft, «Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory», *Political Theory* 8, núm. 4, noviembre de 1980, págs. 429-486; «Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology», *The Historical Journal* 26, núm. 4, diciembre de 1983, págs. 773-800.

cuando la proximidad con estos asuntos atrajo la atención de Locke en su obra filosófica y política, también pueden rastrearse opiniones que lo alejan de igual modo de dicha ideología[31].

La acumulación de capital, motor del comercio y la industria, es, según Locke, un mecanismo básico para atraer riqueza a la nación y, por tanto, bienestar y seguridad[32]. No obstante, no debe entenderse que dicha aceptación de la acumulación de capital es compatible, desde su punto de vista, con un monopolio.

Así, si bien aprueba una distribución desigual de la renta y la tierra, sin embargo, también sostiene que necesitará de cierta regulación por el magistrado en aquellos casos en los que cualquier monopolio pueda ser un medio de dominación y poder de un miembro o sector de la sociedad sobre los demás. En palabras del propio Locke, «para que los hábiles intermediarios y los cambistas no tengan un poder tan grande e ilimitado para aprovecharse de la ignorancia o de la necesidad de los que piden prestado» *(E.M.1,* págs. 110-111; *II,* § 50, 120).

Al igual que los hombres en la edad dorada no se veían persuadidos de ponerse a buen recaudo de la autoridad del monarca *(II,* § 111), tampoco cree Locke que el mercado sea en sí mismo una mala forma de organización social del intercambio de posesiones. Sin embargo, también advierte que ciertos fallos del mercado pueden ser el origen de conflictos de intereses en los cuales la Legislatura tenga que intervenir.

Por ejemplo, ante el enfrentamiento entre terratenientes y comerciantes por una determinada política monetaria que

---

[31] Locke no tenía una buena opinión de los comerciantes intermediarios, aunque creía que el comercio era bueno *(E.M.1,* págs. 77-78). Por ejemplo, también se opuso a la influencia de los comerciantes y prestamistas en el *Board Trade* y el Banco de Inglaterra. Ver P. Laslett, «John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698», *The William and Mary Quarterly* 14, núm. 3, 3.ª serie, julio de 1957, págs. 370-402.

[32] Ver *infra Comercio* (1674), pág. 115; *Trabajo* (1693), pág. 181; *E.L.P.* (1697)*,* pág. 191.

compense a unos u otros en una situación de escasez de metálico, Locke dice:

> (...) Esto no es más que un revoltijo entre nosotros y no ayuda a paliar nuestra carencia más de lo que una colcha corta preserva del frío a varios niños que están acostados en la misma cama. Algunos morirán de frío a menos que el padre de familia tome medidas y agrande el escaso cubrecamas *(E.M.1,* pág. 117).

Por último, es necesario recordar que, si bien Locke dio con sus ideas más brillantes cuando era joven, en 1683, año en el que comenzó su exilio en Holanda, aún no había publicado nada a pesar de contar ya con una amplia participación en asuntos públicos, mientras que colegas como Tyrrell ya lo habían hecho[33]. Esta publicación tardía de sus obras permite, según Dunn, realizar ciertas conexiones entre sus pensamientos y los acontecimientos prácticos que los motivaron[34].

EVOLUCIÓN DE UNA MENTE EN DESARROLLO

La presencia en su obra política tanto de elementos de carácter conservador, como algunos de tinte innovador permiten plantear un modelo de aproximación a la misma según dos criterios: continuidad y desarrollo. De acuerdo con este enfoque, es preciso reconocer que Locke ha utilizado la observación de los acontecimientos circundantes, no ya como fun-

---

[33] James Tyrrell, *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd,* Londres, Richard Janeway, 1681. Tyrrel refuta la posición de R. Filmer utilizando argumentos de Locke y R. Cumberland. Para una comparación entre los tres autores ver R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 168-172.

[34] J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government,* Londres, Cambridge University Press, 1969, pág. 11.

damento de sus principios, pero sí como elementos determinantes en la elección de las alternativas que se le planteaban para la traslación de sus ideas a la realidad.

De este modo, es importante fijar tanto el factor de continuidad como el de desarrollo. El primer factor se encuentra en la referencia al tópico sobre los límites y la extensión del poder político individual o colectivo, ya sea natural o civil, en la gran mayoría de sus escritos políticos. La traducción de su teoría política en recomendaciones concretas según la luz de la observación de los hechos habilita a fijar, en esa prudencia política, el factor de desarrollo.

Es decir, mientras que en su juventud y en su vejez realiza abordajes similares al interrogante sobre la extensión y los objetivos del poder político, las distintas circunstancias políticas irán obligando a Locke a acotar y justificar con mayor rigor los conceptos. En palabras de John Dunn, la confianza del joven cede terreno al agotamiento de un viejo que ha aprendido demasiado. En el nexo entre ambos se encuentra la estructura básica de su pensamiento[35].

En otras palabras, las respuestas *lockeanas* al problema de lo político no serán idénticas en el interregno, en la restauración monárquica de Carlos II o bajo el reinado de Guillermo III. Los problemas y factores que intervienen en dicha disquisición son distintos, y, por tanto, las posturas del autor se irán adecuando, aunque la estructura teórica se mantenga incólume.

Locke mismo advierte que:

> (...) No existen acciones que no se hallen siempre acompañadas de una multitud de circunstancias tales como el tiempo, el lugar, la apariencia, o el gesto (...) *(T.T.2,* pág. 59).

[35] Ibíd., pág. 12.

> Las cosas de este mundo se encuentran en un flujo constante, y nada permanece por mucho tiempo en el mismo estado *(II,* § 157).
>
> Es fácil concebir que, en la infancia de los gobiernos, cuando los Estados diferían poco de las familias en cuanto al número de miembros, tampoco diferían mucho en cuanto al número de leyes; y como los gobernantes eran los padres de familia mismos (...) el gobierno era casi enteramente un gobierno de prerrogativa *(II,* § 162).

El transcurrir de la historia ejerce un influjo sobre la sociedad y las instituciones políticas. De esta manera, al mismo tiempo que concibe un margen, aunque cada vez más estrecho, para el ejercicio de las prerrogativas, va ampliando los derechos del individuo.

En este sentido, se podría plantear la posibilidad de dividir sus obras según tres momentos distintos que influyen su pensamiento de modo diverso.

En primer lugar, las obras elaboradas entre 1660 y 1666, las que se encuentran influenciadas por los acontecimientos que rodearon el protectorado de Cromwell, la restauración de Carlos II y su ingreso en Oxford. Son obras en las que se percibe con mayor claridad un apego a la tradición académica, y un cierto estilo reiterativo muy característico del escolasticismo. Las obras redactadas en este período *(Two Tracts on Governments* y los *Ensayos sobre la ley de naturaleza)* siguen de forma evidente el estilo dialógico de cuestiones, preguntas y respuestas. No obstante, Locke será con posterioridad muy crítico de este estilo[36].

En segundo lugar, las obras relacionadas con su período de iniciación junto con el I conde de Shaftesbury y su participación en la crisis de exclusión *(i.e.,* 1666 y 1683). Locke abandona el estilo académico, pero no su afán polémico. En este pe-

---

[36] Cfr. *De la Ética en General,* ver *infra,* pág. 115.

ríodo predominan las cartas, notas en su diario, y otros manuscritos privados. La gran mayoría de este material no será publicado hasta mediados del siglo XX, excepto algunos borradores o manuscritos con reflexiones paralelas a sus obras mayores.

Y, por último, las obras producidas o corregidas después de su regreso del exilio en Holanda, desde 1689 hasta su muerte en 1704. Este período de fama y renombre se caracteriza por la publicación de sus obras más conocidas: *Ensayo sobre el Entendimiento Humano,* la *Carta sobre la Tolerancia* y los *Dos Tratados sobre el Gobierno.* La participación en asuntos de gobierno, de algún modo, comprometerían —según la interpretación decimonónica de la obra *lockeana*— la integridad y cohesión de sus obras políticas.

Sin embargo, es preciso realizar ciertas puntualizaciones a fin de no caer en la construcción de un enfoque tan rígido que quite dinamismo al análisis, en parte, para no perder de vista que, allende cualquier pretensión teórica posterior, existe no sólo una relación biográfica entre los tres períodos señalados, sino también teórica.

Entre estos tres períodos existen elementos que permanecen estables y otros que sufren modificaciones. Entre aquellos que permanecen estables, el principal es el tópico sobre el límite del poder individual y colectivo, aunque no fue hasta que comenzó su relación con Shaftesbury —1666— cuando se agudizó su interés sobre el origen y objetivos del poder político. Así, mientras en sus primeros escritos Locke asume una argumentación claramente a favor de la autoridad del monarca, en reflexiones posteriores se va decantando por el establecimiento de límites claros a la prerrogativa regia basados en el consentimiento individual y en cierta reciprocidad de deberes y derechos entre ambos protagonistas de la sociedad política[37].

---

[37] P. Abrams, «Introduction», en *Two Tracts on Goverment,* Cambridge, University, 1967.

Pese a estas diferencias Locke nunca estuvo a favor de un ejercicio del poder no basado en la ley[38]. Por el contrario, sus afirmaciones a favor de la autoridad del magistrado pueden concebirse más como una concesión frente a la crudeza de la situación histórica que como una convicción política. En un momento en que las opiniones religiosas representaban constantes y permanentes fuerzas centrífugas que promovían el desorden de la sociedad, Locke consideraba que las cuestiones indiferentes debían ser reguladas por la autoridad política[39].

---

[38] «(...) El feliz retorno de su majestad ha restaurado: un cuerpo de leyes tan bien construido» dice en el *First Tract of Government* a propósito de la restauración de Carlos II *(T.T.1,* pág. 7).

[39] Dunn, *The Political Thought of John Locke,* págs. 15-17. La polémica por las cuestiones indiferentes que ocupa el argumento central de los primeros escritos de Locke acerca de la magistratura civil, se remonta a las disputas sobre los asuntos no regulados por la ley divina o natural. Según la doctrina comúnmente aceptada, la ley divina o la ley natural no regulan todos los aspectos de la vida humana, quedando a discreción del hombre cuáles de esas cuestiones *indiferentes* deben, sin embargo, ser reglamentadas por la ley civil. A partir de los movimientos de reforma surgidos en el siglo XVI esta doctrina adquiere una gran importancia en relación con la tolerancia. El argumento esgrimido por los reformistas es que las cuestiones indiferentes no comprometen la verdad de la ley divina y, por tanto, la ley humana cometería un error en intentar legislar sobre algunos temas dejados específicamente sin prescribir o prohibir. (Cfr. Skinner, *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno,* II, págs. 75-76.)

En *T.T.1, E.T.* y en sus otros escritos sobre la tolerancia, Locke sostiene que la regulación de las cuestiones indiferentes no es sólo una cuestión concerniente a la verdad, sino también y fundamentalmente un asunto sobre la autoridad de la magistratura civil. No puede existir ningún asunto que afecte a la paz y la seguridad de la sociedad que al mismo tiempo permanezca siendo indiferente, al menos para la ley del hombre. En consecuencia, Locke mantendrá una postura en la cual las cuestiones indiferentes de los individuos deben ser toleradas mientras no debiliten los lazos sociales. Por su parte, el poder soberano de la sociedad civil tendrá legitimidad en regular dichas acciones sólo cuando el orden social así lo requiera. En el resto de sus acciones los hombres tendrán derecho a ser tolerados y la intervención de los magistrados será ilegítima. (Ver *infra* pág. 79 y sigs.)

En el primer período, cuando redacta los *Two Tracts on Government,* responde a los que expresaban temores sobre la concesión de un gran poder al monarca que «no hay nada en la naturaleza de las cosas tan plenamente perfecto e inocuo de lo que no pueda, ni suela derivarse, o al menos temerse, algún mal» *(T.T.2,* pág. 79). Por tanto, no debían temer a dicho poder, sino al desorden que caería sobre ellos si no lo aceptaban.

Varios años después, y habiendo sufrido las consecuencias del exilio, afirma en los *Dos Tratados sobre el Gobierno* que los hombres han aprendido que la única garantía de su libertad es la clara regulación de las prerrogativas del magistrado por la ley. De otro modo, no se puede hablar de un verdadero gobierno político, sino tan sólo de la continuación del estado de naturaleza *(II,* § 111).

> (...) Única y exclusivamente podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad (...) Guiándonos por todo esto, nos resultará fácil averiguar quiénes componen, y quiénes no, una sociedad política. Aquellos que están unidos en un cuerpo y tienen establecida una ley común y una judicatura a la que apelar (...) forman entre sí una sociedad civil; pero aquellos que carecen de una autoridad común a la que apelar (...) continúan en el estado de naturaleza *(II,* § 88).

Entre las reflexiones de los *Two Tracts* y el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* media un mayor conocimiento de las consecuencias de la falta de imperio de la ley tanto ante la ausencia de autoridad civil, como por el abuso de esta. Sin duda hay una evolución entre sendos escritos, en la cual su relación con Shaftesbury tuvo una considerable influencia. Sin embargo, en los escritos más noveles se encuentran presentes ciertos principios políticos que se irán desarrollando con posterioridad. En el camino, la mayor desconfianza hacia la naturaleza humana lo empuja a des-

cartar determinados postulados, adquiriendo otros mayor peso[40].

La relación entre la ética, la teología y la política también oscila entre posturas conservadoras y radicales. De este modo, si es factible hallar un elemento que conviva entre esos extremos del pensamiento *lockeano* éste es, sin duda, la concepción de la sociedad y del individuo en un marco teológico de pensamiento[41].

Entre un extremo y otro el trayecto transcurre desde la convicción sobre la propensión natural del hombre a la vida en sociedad, propia del pensamiento medieval y escolástico, hasta la defensa de derechos individuales inalienables. En medio, Locke camina haciendo equilibrio entre dos tradiciones en apariencia irreconciliables.

Así, si bien el individuo se incorpora como protagonista al escenario de lo político, no obstante el ejercicio de sus derechos se encuentra limitado por la referencia al bien común[42]. El caso más paradigmático de este contrapeso es el

---

[40] Tanto W. von Leyden como M. Cranston se inclinan por la existencia de un cambio radical en la teoría de sobre el origen de la autoridad política. Cranston, *John Locke: A Biography;* Leyden, «Introduction», en *Essay on the law of nature,* Oxford, Clarendon Press, 1988.

[41] J. Dunn, *Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Theory,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1980, págs. 262-267.

[42] La relación entre el individuo y la comunidad política adquiere un cariz jánico. Los derechos naturales del hombre le introducen en una esfera de libertad donde el Estado —representación institucional de una sociedad políticamente mediada— no puede entrar. Pero, al mismo tiempo ese mismo Estado es una barrera para las acciones individuales. La puerta de entrada y salida entre sendos ámbitos es el bien común. Parafraseando a Sartre desde un enfoque estrictamente *lockeano* el infierno no es de forma absoluta ni el otro ni el Estado, sino la pérdida de la libertad, aunque para garantizarla se tenga que *comunicar* parte de la propia a la comunidad. Para una mayor explicación de este argumento ver D. A. Fernández Peychaux, «John Locke: el bien común como fundamento del Estado», en *IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía,* febrero de 2009, págs. 825-844.

mismo derecho a la resistencia. Por un lado, su existencia se fundamenta en el consentimiento individual de los miembros de la sociedad política, pero por el otro, sólo la voluntad del pueblo en su conjunto puede legitimar su ejercicio *(II,* § 230).

En relación con la *voluntad divina* y su influencia en la ética y la política, Locke siempre mantiene en lo formal que la ley divina positiva —*n.b.* la revelación— es la fuente y fundamento primero de la reflexión y la práctica política. Empero, en un momento donde la referencia bíblica se considera un precedente necesario y suficiente, también se atreve a cuestionarlo no para rechazarlo, sino para interpretarlo en el sentido de las nuevas realidades[43].

Así, se identifica un proceso de racionalización en las reflexiones éticas que, hasta cierto punto, permite hablar de una secularización de sus reflexiones sobre el bien y el mal moral. Este proceso se caracteriza, al igual que el enfoque general propuesto, por un doble movimiento. Locke insiste, en el primero, en la pertinencia de la voluntad de Dios en las cuestiones humanas. En el segundo, reitera la insistencia, pero para sostener que al conocimiento de dicha voluntad no se llega por la fe, sino por la razón[44].

La fe es un suplemento de la razón que da al hombre la confianza en que Dios no le dejará errar en su camino, pero no le brinda conocimiento alguno de los principios que deben guiar su comportamiento. Así, esa *moralidad* que se en-

---

[43] Esta actitud se percibe en particular en la disquisición sobre la ley natural. En esta, Locke utiliza en reiteradas oportunidades ciertos ejemplos de sus adversarios para mostrar cómo, aún desde una perspectiva racional, se llegaría a las mismas conclusiones. J. W. Yolton, «Locke on the Law of Nature», *The Philosophical Review* 67, núm. 4, octubre de 1958, págs. 477-498; J. W. Yolton, *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay,* Ithaca, Cornell University Press, 2004.

[44] Ver *infra Fe y Razón,* pág. 135 y *Ética I,* pág. 177.

cuentra en el epicentro del conflicto que mueve a los hombres hacía la sociedad política es un conocimiento al que se llega por vía de la luz natural de la razón, que logra descubrir la *relación* entre los complejos de ideas simples que el hombre construye y la voluntad de su creador y legislador supremo[45].

El pensamiento de Locke avanza, así, desde sus primeros poemas dedicados a Cromwell hasta los últimos escritos sobre ética publicados en este volumen, en un proceso constante de secularización. Es decir, en un contexto donde los debates teológicos eran un catalizador de conflictos violentos, Locke opta por reducir la piedra de toque de la ética, *i.e.* el punto de referencia, a su mínima expresión, a saber, aquello en lo que todos los hombres que no hayan renunciado al sentido común podrían ponerse de acuerdo. En otras palabras, a aquello que es aceptado en todas las sociedades de forma independiente a su religión o a sus normas en otros aspectos.

> (...) A no ser que los hombres hubieran renunciado totalmente al sentido común, a la razón y a su propio interés, al que se muestran tan apegados, no se pudieron equivocar a la hora de otorgar su aprobación o su crítica hacia el lado correcto *(E.H.,* II, XXVIII, § 11).

Así, el punto de referencia para establecer dicha relación entre las acciones del hombre y la norma moral es la sociedad o, lo que es lo mismo, el *bien común*[46].

No obstante, la influencia de la teología en su pensamiento no desaparece, sino que cambia el escenario de las relaciones sociales descritas en sus obras. De un mundo de li-

---

[45] Ver *infra De la Ética en General,* pág. 157, nota 49.

[46] Ver *infra,* ibíd., punto cuarto, pág. 157.

bertad e igualdad regido por la relación del hombre con Dios a través de la ley natural, las relaciones avanzan hacia una libertad concreta garantizada por acuerdos políticos[47]. Lo característico de esta transición, entre lo tradicional y lo nuevo, lo teológico y lo racional, lo social y lo individual, es que se realiza sin renuncias, aunque el propio Locke no haya podido, o querido, explicar por completo en sus propias obras la continuidad entre ambos estadios.

Este equilibrio muestra hasta qué punto Locke no es plenamente consciente de que no existía un punto de detención entre el terreno que ocupaba su teoría política y un «individualismo lógico, una democracia final, y la participación en el poder político de las mujeres, niños y sirvientes»[48]. Así, mientras por un lado la fundamentación del concepto de ley natural, esencial en su teoría política, está centrada en la voluntad de Dios, por el otro utiliza argumentos racionales no deducibles del contenido bíblico. De este modo, el concepto de ley natural es al mismo tiempo tanto un mandato de Dios, como el fruto de la luz natural de la razón.

En definitiva, la elaboración filosófico-política de Locke va desenvolviendo en sucesivos escritos los distintos aspectos de una mente en desarrollo.

Las características de su personalidad y las circunstancias que rodearon la redacción y publicación de sus obras impiden, en muchos casos, relacionarlos exclusivamente con un sólo período. Los casos más importantes son el de los *Dos Tratados sobre el Gobierno,* y el de los panfletos sobre el valor de la moneda publicados bajo el título de *Escritos Monetarios* en la edición en español.

---

[47] Laslett, «Introduction», págs. 103-104.

[48] Ibíd., págs. 69, 82.

En referencia a los *Dos tratados* si bien numerosos autores aceptan la hipótesis de que fueron escritos en ocasión de la crisis de exclusión y no como una justificación de la Revolución Gloriosa[49], al prolongarse su edición y reimpresión durante cerca de 15 años después de los eventos de 1688, se los puede relacionar con un período muy amplio de la vida del autor[50].

La importancia de la reedición de los *Dos Tratados* radica en la falta de variaciones radicales introducidas en el sentido y en el mensaje de la obra. En este sentido llama la atención Laslett, al afirmar que si bien Locke tuvo, al menos, tres oportunidades para cambiarlos no lo hizo[51].

El afán por perfeccionar la publicación de su obra, corrigiendo hasta los mínimos detalles de la edición y, al mismo tiempo, el mantener invariables aquellos puntos de supuesta contradicción interna o con desarrollos conceptuales anteriores o actuales, abren tres posibilidades: o, (1) Locke no fue consciente de los mismos, o, (2) simplemente no los consideró como tales ni por tanto, creyó conveniente alterarlos, o (3) sus intenciones políticas hacían necesario esta renuncia a la

---

[49] Ver Laslett, «Introduction», sec. III; Yolton, «Locke on the Law of Nature»; Ashcraft, «Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government».

[50] Para un análisis completo de los cambios introducidos en las tres reediciones ver P. Laslett, «The 1690 Edition of Locke's Two Treatises of Government», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* I, núm. 4, 1952, págs. 341-347; P. Laslett, F. Bowers, y J. Gerritsen, «Further Observations on Locke's Two Treatises of Government, 1690», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* I, núm. 4, 1954, págs. 63-87.

[51] Los *Dos Tratados* fueron reeditados en 1694 y 1698. A su vez, Locke dejó en manos de su secretario, Mr. Peter Coste, una copia maestra, para las próximas ediciones de su obra, realizada según las correcciones sobre ejemplares de la tercera edición. Esta copia maestra fue la utilizada para la edición póstuma de 1713. La cuarta edición es recogida por la edición Hollis de 1764, siendo la que mayormente se utiliza en la actualidad.

coherencia interna[52]. De un modo u otro, ninguna de las tres opciones impide establecer una relación entre los *Dos Tratados* y las obras tanto del período anterior como del muy posterior a 1688.

Una razón adicional para consolidar dicha relación es que muchos conceptos incluidos en los *Dos tratados* no son definidos específicamente dentro de sus páginas. Para poder comprender cómo Locke concebía, *e.g.* la relación entre el valor del dinero y la tierra con la distribución de éstos hay que recurrir a otros escritos, en este caso, a sus *Escritos Monetarios.* De igual modo, los manuscritos sobre ética publicados en este volumen aportan, sin duda, mayor claridad a los conceptos vertidos en su obra principal.

A su vez, como se ha mencionado, al igual que los *Dos Tratados,* los *Escritos Monetarios* también han sido elaborados en un período histórico distinto al de su publicación. Estos tres folletos publicados durante la década de 1690, son elaborados en la década de 1660-1670 cuando distintos hechos —rivalidad comercial con Holanda, el fuego de Londres de 1666 y la peste de 1665— produjeron una crisis económica que condujo a un fuerte debate en el parlamento.

En conclusión, en la aproximación a su pensamiento político es posible incorporar el análisis de todas sus obras como elementos distintos de un desarrollo unitario. Para fundamentar esto se cuenta tanto con pruebas textuales que relacionan su concepción de la ley natural, de la libertad, del bien común y del poder entre los tres períodos, como con pruebas

---

[52] Para Sabine la composición polémica de los *Dos tratados* impuso a Locke la necesidad de sacrificar la coherencia de su pensamiento a los objetivos prácticos que perseguía. Cfr. G. H. Sabine, *Historia de la Teoría Política,* 3.ª ed., Política y derecho, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pág. 538. Esta interpretación de la obra de Locke responde a una concepción particular sobre la teoría y la filosofía política. Al respecto, ver Ashcraft, «Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government», págs. 28-36.

históricas que conectan la redacción de varios de ellos en momentos muy distintos. La presentación de las primeras es objeto del presente volumen. Las principales de entre las segundas han sido brevemente reseñadas en esta introducción.

LOS ESTANTES DE LOCKE

La participación de nuestro autor en una serie de polémicas durante los setenta y dos años de su vida es un elemento central no sólo para la relación interna de su obra, sino también para las referencias externas. El siglo XVII inglés es el escenario de numerosas transformaciones, donde también se advierte el enfrentamiento entre dos tradiciones distintas del propio iusnaturalismo. Así, aunque la teoría de la ley de la naturaleza y el derecho adscriben a Locke a la vertiente subjetiva del iusnaturalismo, no obstante su pensamiento incorpora y armoniza no pocos aspectos de la tradición anterior[53].

La elaboración de una lista de los autores que pueden ser considerados fuentes e influencias de su obra cuenta con una notable ayuda. La personalidad meticulosa de Locke ha dejado para la posteridad, queriéndolo o no, varias listas que dan cuenta de los libros y panfletos que poblaban los estantes de su biblioteca[54]. A su vez, en un escrito de 1703[55], como si no hubiera escrito poco, se propone realizar una última reco-

---

[53] Para un análisis del origen y el discurrir de este enfrentamiento ver Tuck, *Natural Rights Theories.*

[54] En la gran cantidad de manuscritos hechos públicos a partir de 1947 se encuentran algunas listas de libros elaboradas por Locke en el inventario de su biblioteca personal. Cfr. J. Harrison y P. Laslett, *The Library of John Locke.* 2.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1971.

[55] *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman,* J. Locke, *Pensamientos Sobre La Educación,* trad. de R. Lassaletta, Madrid, Akal, 1986.

mendación. Redacta lo que para él es una pormenorizada lista de lecturas para la buena educación de un provechoso caballero inglés.

Al mismo tiempo, su obra política principal se encuentra plagada de referencias veladas y explícitas a obras que despertaban en él la mayor admiración. Las obras de Pufendorf, Grotius, Coke, Ralegh, Sydney, Tyrrell, Hooker o Bracton como las de Filmer y Hobbes, encuentran su lugar en los *Dos Tratados sobre el Gobierno,* aunque la naturaleza y alcance de la influencia que ejercen sobre la misma varía notablemente.

En la enumeración anterior, por un lado, se encuentran aquellos que lo han influenciado en su concepción tradicional sobre la familia, la nación y la comunidad política. Así, es posible caracterizar a Locke como un teórico de la ley natural. Por el otro, están quienes influenciaron su pensamiento del modo en que lo hacen aquellos a los que se intenta refutar: eligiendo los términos del argumento. En otras palabras, seleccionando y disponiendo el escenario conceptual en el que se celebra la disputa. De ese modo, lo impulsarán a considerar aspectos de su propia teoría política que hasta el momento había dejado de lado[56].

Un caso que puede ejemplificar esta relación entre el desarrollo de su pensamiento y sus fuentes es la evolución de la teoría *lockeana* sobre la apropiación. En el escrito de 1703 divide a la política en dos esferas:

> La política consta de dos partes, muy diferentes la una de la otra. La primera contiene el origen de las sociedades y el aumento y el alcance del poder político, el otro, el arte de gobernar a los hombres en la sociedad *(W.K.,* 1824, III, 269-76).

En consecuencia, distingue a los autores que describen el origen y desarrollo del poder político de los que se dedican a

[56] Cfr. Laslett, «Introduction», sec. IV.

la historia, la cual es la fuente primera del conocimiento sobre el arte de gobernar[57]. En el primer grupo, incluye tanto a Hooker como a Pufendorf[58]. De este último dirá que su libro es el mejor que se ha escrito con respecto a dichos menesteres. En el segundo, recomienda a Tyrrell, Ralegh, Coke y Juan de Mariana, entre muchos otros.

Locke reproduce las opiniones y utiliza los argumentos en lo relativo al derecho natural, la vida originaria en comunidad, el libre albedrío, el poder del padre y sus límites sobre las propiedades —vida, libertad y posesiones— de sus hijos, de Samuel von Pufendorf. Por ejemplo, en el manuscrito *Moralidad* reproduce también los argumentos de su maestro respecto al origen *pactado* de la propiedad privada[59].

Pero en 1681 se publica el *Patriarca; o el poder natural de los reyes* de *Sir* Robert Filmer.

Para poder demostrar que Adán no era el monarca del mundo, como sostenía Filmer, Locke propone refutar dos argumentos alternativos que aquel presenta para afirmar que:

> (...) Esta concesión de Dios dio a Adán propiedad —o, como lo llama nuestro autor, dominio privado— sobre la tierra y todos los seres inferiores o irracionales, y que, en consecuencia, era monarca; o que le dio gobierno y dominio sobre todas las criaturas de la tierra y, por tanto, sobre sus hijos; y que por ello era monarca *(I,* § 23).

---

[57] La referencia a la historia como fuente de conocimiento del arte de gobernar a los hombres, no deja lugar a dudas sobre las preferencias constitucionales de Locke.

[58] Cfr. *II,* § 58, 65 y 74. Comparar con S. von Pufendorf, *Law of Nature and Nations. Eight Books,* E. J. Barbeyrac, trad. de B. Kennett, 4.ª ed., Londres, J. Walthoe, [etc.], 1729; S. von Pufendorf, *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence,* ed. de T. Behme, trad. de W. Abbott Oldfather, Indianapolis, Liberty Fund, 2009. La relación de Pufendorf con Grotius también acercan indirectamente a Locke a las opiniones de este último. A pesar de que también lo había leído, Locke prefiere a Pufendorf por sobre Grotius.

[59] Ver *infra* pág. 141.

En relación con el primer argumento según el cual Adán es el monarca del mundo porque tiene propiedad sobre toda la creación, Locke requería contraponer un argumento sobre el derecho de propiedad-posesiones basado en el individuo. De este modo, podría presentar una doble contraargumentación. En primer lugar, si la propiedad surge de los derechos inalienables del individuo, cualquier cesión de esa misma propiedad requiere del consentimiento individual. En segundo lugar, la apelación al consentimiento individual introduce no sólo el *pacto* entre el monarca y el pueblo, sino también la existencia del derecho de resistencia[60].

De modo que no sólo desarticula el argumento de Filmer sino que también lo invierte: al contrario del argumento del *Patriarca,* es el poder político el que ejerce su prerrogativa a partir de una donación del pueblo, y no al revés. Es decir, que el pueblo no ejerce sus derechos en función de una donación graciosa del monarca.

Para alcanzar dicho objetivo Locke se distancia en el *Segundo Tratado* —escrito entre 1680-1683— de la posición de Pufendorf y Grotius en su teoría de la apropiación. Para éstos el fundamento de la adquisición de dominio privado se basa en un acuerdo universal entre los hombres, mientras que para Locke es la propiedad del hombre sobre la propia persona lo que cimienta dicha apropiación[61]. Por consiguiente, puede demostrar tanto el origen de la apropiación privada de los bienes dados en común, como la inexistencia de una relación directa entre posesión y soberanía política.

---

[60] R. Ashcraft, «Locke's State of nature: historical fact or moral fiction?», *The American Political Science Review* 62, septiembre de 1968, págs. 808-915.

[61] Comparar el § 27 del *Segundo Tratado* con la teoría de H. Grotius, *On the Laws of War and Peace,* ed. de R. Tuck y J. Barbeyrac, 3 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2005, II, II, § II, págs. 1-5; y la de Pufendorf, *Law of Nature and Nations. Eight Books,* IV, IV, § IV.

Mientras la postura de Filmer es que «las bases y principios del gobierno dependen necesariamente del origen de la propiedad», Locke aduce que indistintamente de las características del título de propiedad las categorías de *poseedor-no poseedor* no podrán ser fundamento de poder alguno de un hombre sobre otro *(I,* § 73).

La ley de naturaleza, que establece las normas de lo que el hombre se debe a sí mismo y al prójimo, ordena no tanto que se abstenga de dañar al otro, como que se ocupe de la preservación de los que son iguales a él. En esta obligación el hombre puede considerar el lugar, el tiempo y las circunstancias para determinar su actualidad. Sin embargo, «en este camino de la vida el descanso se permite algunas veces, pero el error jamás» *(E.L.N.,* IV, pág. 50; ibíd., VII, pág. 82). Entonces, el aprovecharse de la fuerza sobre la debilidad o de la abundancia sobre la escasez es igualmente injusto.

En el caso de que el monarca o cualquier hombre fuese el poseedor absoluto del mundo esta situación no le daría derecho a ejercer dominio alguno sobre las personas. Aunque la condición de *dueños del mundo* difícilmente pudiera ser pretendida en el caso de los individuos, aquel que posee algún bien que es caro a la vida y a la libertad de otro tendrá para este dicho título. No obstante, la caridad fundada en la igualdad natural otorga un derecho moral sobre los bienes prescindibles de aquellos con los que un hombre podría encontrarse en tal relación *(I,* § 42-43).

Sin embargo, en el *Ensayo sobre la ley de pobres* parecería que contradice la interpretación aquí presentada —*n.b.* que las posesiones no son el origen de los derechos políticos—. En el § 23 excluye de la elección del custodio de los pobres a aquellos que no paguen impuestos para el financiamiento de la asistencia pública, mientras que en el mismo ensayo deja bien claro la separación entre dos grupos sociales. Por un lado, está el *pueblo,* aquellos que trabajan y pagan por el sostenimiento de la Ley de Pobres. Por el otro lado, están los *pobres*

que no quieren trabajar y que, por tanto, viven como zánganos del *pueblo.*

En este sentido, la aparente contradicción da de lleno con la sugerencia de Macpherson, según el cual la división entre poseedores y no poseedores es una asunción implícita en la formulación *lockeana* del contrato social[62]. Si esto es así, *i.e.* si la posesión es la fuente de los derechos políticos, la respuesta a esa pregunta es igualmente evidente. Para Locke, al igual que para algunos de sus amigos más próximos, la diferencia entre unos y otros es justamente esa que destaca Macpherson. El verdadero pueblo es el formado por aquellos que tienen posesiones, el resto de los habitantes del reino están obligados a obedecer y mantener al gobierno, pero no pueden formar parte de él ni resistirlo[63].

Sin embargo, Locke nunca realiza tal afirmación en ninguno de sus escritos políticos. Al contrario, sostiene que «cada individuo se hizo súbdito, en igualdad con los demás, por humildes que éstos fueran, de las leyes que él mismo, como parte de la legislatura, había establecido» *(II,* § 94).

Esta cuestión es lo suficientemente densa como para poder resolverla en esta introducción. Sólo se pretende generar las condiciones de posibilidad para la duda razonable. ¿Es la situación de *no poseedor* o en realidad es el desprecio manifiesto por el bien común lo que excluye a cierto individuo de la elección del custodio de los pobres?

En última instancia, Locke es un filósofo de los derechos individuales, pero a diferencia de lo que generalmente consideran algunos de sus intérpretes, su individualismo no es el de aquel sujeto atomizado que vive en una sociedad capitalista, relacionándose exclusivamente a través del mercado. Por el

---

[62] C. B Macpherson, *La Teoría Política Del Individualismo Posesivo: de Hobbes a Locke, Estructuras y procesos,* Madrid, Trotta, 2005, págs. 227-228.

[63] J. Tyrrell, *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd,* págs. 85-86.

contrario, su pensamiento está más cerca de un individualismo teológico de la revolución puritana que de un individualismo psicológico inserto en los problemas políticos del siglo XIX, desde los cuales autores como Leslie, Strauss, Laski, Sabine y otros han intentado comprenderlo.

De este modo, el problema que generaban los pobres no está tanto en relación con los inconvenientes causados a un individuo concreto, sino al bien general del reino. En todo caso, en el mismo ensayo afirma que si nadie en la parroquia acepta voluntariamente darle trabajo a una persona, el guardián está autorizado a forzarlos a que lo hagan. Y, si aún se rehusaban a hacerlo, pueden ser obligados a «pagar el salario acordado, tanto si lo emplea realmente como si no» *(E.L.P.,* § 9).

Volviendo sobre nuestros pasos, los estantes de la biblioteca de Locke poseen aún más material. Como se ha mencionado, el intento de refutación a Filmer incluye también la consideración de otro argumento según el cual Adán es el monarca del mundo por un don positivo de Dios que le otorgó el gobierno absoluto sobre la creación.

En la prosecución de dicho intento de refutación Locke realiza una concesión, aunque no la única[64], al pensamiento patriarcal, cuando afirma en el *Segundo Tratado* que en la edad dorada de la humanidad el gobierno más natural entre los hombres fue el del padre. Las sociedades originarias encuentran en la simplicidad del sistema monárquico una estructura funcional a sus necesidades, siendo la principal la defensa frente a las agresiones externas *(II,* § 105-111).

El hecho de que Locke admita como *obvio* el sistema monárquico entre aquellos a quienes «ni la ambición ni la insolencia del imperialismo les habían enseñado a prevenirse con-

---

[64] Comparar la concepción del poder político de Filmer —«El Patriarca, o del poder natural de los reyes» en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, pág. 63— con la de Locke —II, § 3—.

tra los abusos de privilegio», ya que vivían en una época anterior a «que la vana ambición y (...) la malvada concupiscencia, hubiesen corrompido las almas», muestra hasta qué punto reconoce la unión emocional implícita en las relaciones políticas *(II,* § 107 y 111). Así, acepta las implicaciones de la teoría de Filmer que subyacen a la identificación de la familia como unidad básica de la sociedad[65].

A pesar de dicha concesión, Locke considera que tanto en las sociedades originarias como en las actuales, no es precisa la sumisión de los individuos a los dictámenes arbitrarios del soberano. De esa forma emprende la refutación bien de Filmer y Hobbes, bien de los aspectos más conservadores que se habían desarrollado en el pensamiento político inglés de los dos últimos siglos.

Los objetivos que tiene Locke al iniciar una refutación pormenorizada de la obra de Filmer no se agotan en el *Primer Tratado,* sino que continúan en el *Segundo.* De esta manera, entre sendos libros de una misma obra es posible establecer un diálogo centrando la atención entre la afirmación y la refutación.

En el *Primer Tratado* la argumentación se propone desmontar palmo a palmo los postulados *filmerianos*. Una vez presentadas las principales aristas, Locke pasa al segundo libro donde expone sus propios puntos de vista. En el *Segundo Tratado,* pues, la fundamentación de la libertad en la ley natural, en tanto que mandato divino conocido por la luz de la razón, le sirve para acometer contra el argumento patriarcal de Filmer.

En consecuencia, habiendo contrarrestado los dos argumentos *filmerianos* sobre el origen del poder político a partir de una concepción tradicional de la ley natural, la construcción de la sociedad política de Locke se realiza en torno a la

---

[65] Dunn, *The Political Thought of John Locke,* págs. 112-114.

defensa de los derechos individuales, pero insertos en un marco de relaciones sociales. En estos dos movimientos se trasciende de la mera controversia para convertirse en una verdadera teoría política general sobre el origen de las sociedades políticas[66].

En resumen, Locke vive en un siglo en el que la sociedad medieval cede terreno a una sociedad burguesa. Sin duda su actuación política lo posiciona no sólo como espectador privilegiado, sino también como actor en dichos procesos.

Empero, el análisis detallado de su contribución teórica, por la misma razón que lo coloca en una situación privilegiada en relación con el surgimiento del pensamiento político liberal, también lo aleja del papel que la interpretación dominante le asigna como teórico por excelencia del ascenso de la burguesía. Su propio pensamiento, sus fuentes y su participación polémica difícilmente pueden situarlo como el padre intelectual de dicho movimiento[67].

Por último, si bien la presente introducción no busca agotar todas las aristas implícitas en el debate político sobre la aportación de Locke a la formación de la tradición política moderna, se considera que la publicación de los escritos incluidos en este volumen, junto con la aportación de los matices plasmados en este breve preámbulo, representan una contribución en pos de una mejor comprensión de los principios políticos *lockeanos*. Dicho aporte puede favorecer, a partir de un estudio de las realidades políticas actuales, la reflexión acerca de si el Locke del siglo XVII tiene algo que decir sobre el «verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil» en el siglo XXI.

---

[66] Laslett, «Introduction», pág. 79.

[67] Pocock, «The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism», págs. 16-17.

Bibliografía

Obras de John Locke

Las Obras Completas de John Locke fueron editadas en reiteradas ocasiones en tres, nueve y diez volúmenes. La versión más citada es:

Locke, J., *The Works of John Locke in Ten Volumes,* Londres, Thomas Tegg y otros, 1823, reimpresa por Cosimo Classics en 2008.

Es conveniente remarcar la edición contemporánea de algunas obras contenidas en la edición de las Obras Completas. Sobre el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* las dos ediciones más relevantes son:

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding.* Recopilación, introducción y notas de Alexander Campbell Frazer, Nueva York, Dover, 1959.

— *An Essay Concerning Human Understanding,* edición e introducción de Peter H. Nidditch, Clarendon ed. of the Works of John Locke, Oxford, Clarendon Press, 1975.

La elaboración del proyecto *De Intelectu* —así llama Locke al *Ensayo*— transcurre entre 1671 y 1686. En ese periodo Locke redacta tres borradores, conocidos actualmente como *Draft* A, B y C. Aquí tres recopilaciones:

Locke, J., *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding, and Other Philosophical Writings,* ed. P. H. Nidditch y G. A. J. Rogers, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1990.

LOCKE, J., *Draft B of Locke's Essay Concerning Human Understanding: The Fullest Extant Autograph Version,* editado por P. H. Nidditch, Sheffield, Yorkshire, Dept. of Philosophy, University of Sheffield, 1982.

— *An Early Draft of Locke's Essay, Together with Excerpts from His Journals,* editado por R. I. Aaron y J. Gibb, Oxford, The Clarendon Press, 1936. Incluye sólo el borrador A.

Los *Dos Tratados sobre el Gobierno* han sido objeto de numerosas ediciones incluso durante la vida del autor. La edición más relevante, ya que incluye las últimas modificaciones introducidas por Locke, es la edición de Thomas Hollis de 1764. Dentro de las ediciones contemporáneas la más autorizada, completa y fiel al original es la de Peter Laslett.

LOCKE, J., *Two Treatises of Goverment. In the former the false princiles and foundation of Sir Robert Filmer and his followers are detected and owverthrown. The latter is an Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, ed. Tomas Hollis, 4.ª ed., Londres, A. Millar y otros, 1764.

— *Two Treatises of Government,* edición, introducción y notas Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

Además de las obras incluidas en las Obras Completas, Locke ha redactado varios ensayos u obras mayores, algunas de las cuales han sido publicadas de forma póstuma, o no han sido publicadas hasta el siglo XX.

LOCKE, J., *Two tracts on government,* edición, traducción del latín e introducción Philip Abrams, Cambridge, University, 1967.

— *Essays on the Law of Nature,* edición, traducción del latín e introducción W. von Leyden, 1.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1954-1956.

— *Questions concerning the law of nature,* ed. Robert H. Horwitz, Jenny Strauss Clay y Diskin Clay, Nueva York, Cornell University Press, 1990.

— *An essay concerning toleration: and other writings on law and politics,* edición, introducción, notas y transcripción J. R. Milton and Philip Milton, Oxford, Clarendon Press, 2006.

LOCKE, J., *The conduct of the understanding,* Londres, William Baynes, 1801.
— *Locke's Conduct of the Understanding,* edición, introducción y notas por Thomas Fowler 2.ª ed., Nueva York, Burt Franklin, 1971.

Entre lo que podría llamarse, por su extensión, escritos menores u otros manuscritos la primera edición es la de Peter King. En la actualidad hay varias ediciones que completan y mejoran dicha edición preliminar.

LOCKE, J. y KING, P., *The life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and common-place books,* 2 vols., Londres, Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.
LOCKE, J., *The Correspondence of John Locke,* edición e introducción Esmond Samuel de Beer, 8 vol., Oxford, Clarendon Press, 1989.
— *Locke on Money,* edición e introducción Patrick Hyde Kelly, 2 vol., Oxford, Clarendon, 1991.
— *John Locke, Political Essays,* edición, introducción y notas Mark Goldie, Cambridge, University Press, 2002.
— *John Locke: Selected Correspondence,* edición y selección Marc Goldie sobre la edición de Esmond Samuel de Beer, Oxford, University Press, 2007.
— «John Locke's notes on trade, c.1674» en *Seventeenth-century economic documents,* editado por Joan Thirsk y J. P Cooper, Oxford, Clarendon Press, 1972.
LOCKE, J., SIDNEY, A. y COOPER SHAFTESBURY, A. A., *Original Letters of Locke; Algernon Sidney; and Anthony Lord Shaftesbury,* ed. T. Forster, M. B., Londres, J. B. Nichols and Son, 1830.
STANTON, T., *John Locke, Edward Stillingfleet and toleration,* Thesis (Ph.D.), University of Leicester, 2003, 2 vols. (Incluye la trascripción completa de *A defence of nonconformity.)*

En relación con la edición en castellano de las obras de Locke, se pueden mencionar las siguientes:

FILMER R. y LOCKE, J., *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, ed. Estudio preliminar de Rafael Gambra, trad. Car-

mela Guitierrez de Gambra, ed. Clásicos Políticos, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

LOCKE, J., *La ley de la naturaleza,* trad. Carlos Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, D. L., 2007.

— *Dos Ensayos sobre el Gobierno Civil,* ed. Joaquín Abellán, trad. Francisco Gimenez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

— *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil,* trad. de Carlos Mellizo, Clásicos del pensamiento, Madrid, Tecnos, 2006.

— *Segundo Tratado Sobre El Gobierno: Un Ensayo Acerca Del Verdadero Origen, Alcance Y Fin Del Gobierno Civil,* trad. de Pablo López Álvarez, Clásicos del Pensamiento 7, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999. Reproduce la tercera edición de 1698, la cual incluye algunas diferencias con la edición de Thomas Hollis.

— *Ensayo sobre el Entendimiento Humano,* trad. Edmundo O'Gorman, México [etc.], Fondo de Cultura Económica, 1994.

— *Pensamientos sobre la Educación,* trad. de Rafael Lassaletta, Madrid, Akal, 1986.

— *La Racionalidad del Cristianismo,* trad. de Leandro González Puertas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1977.

— *La Conducta del Entendimiento y otros Ensayos Póstumos,* trad. de Ángel Lorenzo Rodríguez, Barcelona, Anthropos [etc.], 1992.

— *Obras Varias y Correspondencia de (y sobre) John Locke,* selección, traducción, introducción y notas de Carmen Silva y José Antonio Robles, Iztapalapa, México, D., Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

— *Examen de la Opinión del Padre Malebranche de que vemos todas las Cosas En Dios,* trad. Juan José García Norro. Excerpta Philosophica 8, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1994.

— *Compendio del Ensayo sobre el Entendimiento Humano.* Trad. Rogelio Rovira y Juan José García Norro, Madrid, Tecnos, 1998.

— *Escritos Monetarios,* introducción de Martín Victoriano, trad. de María Olaechea, Madrid, Pirámide, 1999.

— *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia,* trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

LOCKE, J., *Escritos Sobre La Tolerancia,* edición, introducción y traducción de Luis Prieto Sanchís y Jerónimo Betegón Carrillo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Esta edición recoje los *Two tracts on government* aunque no utiliza el título sugerido por Philip Abrams en la primera edición de estos dos ensayos.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

El papel desempeñado por Locke en la historia de la filosofía política hace que la bibliografía dedicada a su estudio se actualice de forma constante. Realizar aquí una selección de la misma excede los objetivos de esta edición. Para aquel que desee acceder a algún estudio introductorio se recomienda que acuda a las ediciones críticas de sus principales obras reseñadas en el apartado anterior. Si la orientación es más específica, la mejor opción es *John Locke Resources*[68], sitio web desarrollado por la Universidad de Pennsylvania y dirigido por Roland Hall, donde se encuentra el repositorio más completo y actualizado sobre el autor y el aparato crítico que acompaña sus obras.

A continuación sólo se incluyen los estudios citados en este volumen.

ABRAMS, P., «Introduction», en *Two Tracts on Goverment,* Cambridge, University, 1967.

ASHCRAFT, R., «Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory», en *Political Theory* 8, núm. 4, noviembre de 1980, págs. 429-486.

— «Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology», en *The Historical Journal* 26, núm. 4, diciembre de 1983, págs. 773-800.

— «Locke's State of nature: historical fact or moral fiction?», *The American Political Science Review* 62, septiembre de 1968, págs. 808-915.

---

[68] www.libraries.psu.edu/tas/locke.

BEIER, A. L., «Utter strangers to industry, morality and religion': John Locke on the poor», en *Locke,* ed. J. Dunn y I. Harris, 2 vols, Lyme, USA, Edward Elgar Publ., 1997.

— «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England», en *Past & Present,* núm. 64, agosto de 1974, págs. 3-29.

BIDDLE, «A further note on that "puzzling point"», en *Locke newsletter,* núm. 6, 1975, págs. 67-69.

BRACTON, H., *On the Laws and Customs of England,* ed. G. E. Woodbine, trad. S. E. Thorne, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

CARLYLE, A. J., *La Libertad Política: historia de su concepto en la edad media y los tiempos modernos,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982.

COX, R. H., *Locke on war and peace,* Oxford, Clarendon Press, 1960.

CRANSTON, M., *John Locke: A Biography,* Londres, Longmans, 1968.

CUAQUI, T., «Locke y la Adulación», en *Revista de Ciencia Política* 24, núm. 2, 2004, págs. 183-194.

DICKSON, P. G. M., *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit, 1688-1756,* Londres, Macmillan, 1967.

DRISCOLL, E. A., «The influence of Gassendi on Locke's hedonism», en *International philosophical quarterly,* núm. 12, 1972, págs. 87-110.

DUNN, J., *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»,* Londres, Cambridge University Press, 1969.

— *Political Obligation in Its Historical Context: Essays in Political Theory,* Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 1980.

— «Consent in the Political Theory of John Locke», en *The Historical Journal* 10, núm. 2, 1967, págs. 153-182.

EWALD, A. C., *Our constitution: An epitome of our chief laws and system of government,* Londres, F. Warne, 1867.

FARR, J. y ROBERTS, C., «John Locke on the Glorious Revolution: A Rediscovered Document», en *The Historical Journal,* 28, núm. 2, junio de 1985, págs. 395-398.

FERNÁNDEZ ENGUITA, M., «Prólogo», en *Pensamientos sobre la educación,* ob. cit.

FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D. A., «John Locke: el bien común como fundamento del Estado», en *IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía,* febrero de 2009, págs. 825-844.

FIGGIS, J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625,* Virginia, Cambridge University Press, 1956.

FILMER, R., «El Patriarca, o del poder natural de los reyes», en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

FOX BOURNE, H. R., *The life of John Locke: in 2 volumes,* Londres, 1876.

GREGG, P., *Black Death to Industrial Revolution: A Social and Economic History of England,* California, Barnes & Noble, 1976.

GOLDIE, M., *John Locke, Political Essays,* Cambridge, University Press, 2002.

GROTIUS, H., *On the Laws of War and Peace,* ed. R. Tuck y J. Barbeyrac, 3 vols., Indianapolis, Liberty Fund, 2005.

HARRISON, J. y LASLETT, P., *The Library of John Locke,* 2.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1971.

HILL, C., *El siglo de la Revolución 1603-1714,* trad. N. Calamai, Madrid, Ayuso, 1972.

— *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa,* trad. A. Nicolás, Barcelona, Grijalbo, 1980.

— *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* trad. J. Beltrán, Barcelona, Ariel, 1980.

HUNDERT, E. J., «The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History», en J*ournal of the History of Ideas* 33, núm. 1, marzo de 1972, págs. 3-22.

JUAN DE SALISBURY, *Policraticus,* trad. M. A. Ladero Quesada, Madrid, Editora Nacional, 1983.

KELLY, P. H., «General Introduction: Locke on Money», en *Locke on Money,* Oxford, Clarendon, 1991.

KENDALL, W., *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule,* Urbana, University of Illinios Press, 1965.

LAERCIO, D., *Los Diez Libros de Diógenes Laercio Sobre las Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos Más Ilustres,* Madrid, Imprenta Real, 1792.

LAMPRECHT, S. P., *The Moral and Political Philosophy of John Locke,* Nueva York, 1962.

LASALLE RUIZ, J. M., *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad,* Madrid, Dykinson, 2001.

LASLETT, P., «Introduction», en *Two Treatises of Government,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

— «John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698», en *The William and Mary Quarterly* 14, núm. 3, 3.ª serie, julio de 1957, págs. 370-402.

— «The 1690 Edition of Locke's Two Treatises of Government», en *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* I, núm. 4, 1952, págs. 341-347.

LASLETT, P., BOWERS, F. y GERRITSEN, J., «Further Observations on Locke's Two Treatises of Government, 1690», en *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* I, núm. 4, 1954, págs. 63-87.

LEYDEN, W. von, «Introduction», en *Essay on the law of nature,* Oxford, Clarendon Press, 1988.

— «John Locke and natural law» en *Philosophy,* 31, 1965, págs. 23-35.

MACPHERSON, C. B., *La Teoría Política Del Individualismo Posesivo: De Hobbes a Locke, Estructuras y procesos,* Madrid, Trotta, 2005.

— «Locke on Capitalist Appropriation», *The Western Political Quarterly* 4, núm. 4, diciembre de 1951, págs. 550-566.

MARSHALL, J., *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility.* Cambridge studies in early modern British history, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

— *John Locke,* Cambridge University Press, 1994.

MASON, M. G., «John Locke's Proposal on Work-House Schools», en *John Locke,* ed. de R. Ashcraft, Londres, Routledge, 1991.

MAUCALAY TREVELYAN, G., *Historia social de Inglaterra,* trad. de A. Álvarez-Buylla, 2.ª ed., México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1984.

MORO, T., *Utopía,* Madrid, Edimat, 2005.

MOULDS, G. H., «The "right" and the "good" in Locke's writings» en *Locke newsletter,* núm. 3, 1972, págs. 17-25.

NICHOLLS, G., *A history of the English Poor Law in connection with the state of the country and the condition of the people,* Londres, P. S. King & Song, 1904.

NUOVO, V., *John Locke: Writings on religion,* Oxford, Clarendon Press, 2002.

ORTEGA Y GASSET, J., *La Rebelión De Las Masas,* 15.ª ed, Madrid, Espasa Calpe, 1961.

POCOCK, J. G. A., «The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism», en *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar,* Los Ángeles, Clarke Memorail Library, 1980.

PRIETO, L. y BETEGÓN, J., «Estudio Preliminar», en *Escritos Sobre La Tolerancia,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

PRINGLE, H. M., *Nature, virtue and gratitude: Locke's representation of power,* Princeton University, 1986.

PUFENDORF, S. von, *Law of Nature and Nations. Eight Books,* E. J. Barbeyrac, trad. de B. Kennett, 4.ª ed., Londres, J. Walthoe, [etc.], 1729.

— *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence,* ed. de T. Behme, trad. de W. Abbott Oldfather, Indianapolis, Liberty Fund, 2009.

SABINE, G. H., *Historia de la Teoría Política,* 3.ª ed., Política y derecho, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

SARGENTICH, T., «Locke and ethical theory: two MS. pieces», en *Locke newsletter,* 5, 1974, págs. 26-28.

SCHEASGREEN, W. J., «John Locke and the charity school movement», en *History of Education,* 15, núm. 2, 1986, págs. 63-79.

SCHUURMAN, P., *The Digital Locke Project,* Ámsterdam, Digital Production Centre of the University Library of the University of Amsterdam, 2006, www.digitallockeproject.nl.

SELIGER, M., «Locke's Natural Law and the Foundation of Politics», en *Journal of the History of Ideas* 24, núm. 3, septiembre de 1963, págs. 337-354.

SELIGER, M., *The Liberal Politics of John Locke,* Nueva York, Frederick A. Praeger, 1969.

SINGH, R., «John Locke and the Theory of Natural Law», en *Political Studies* 9, núm. 2, 1961, págs. 105-118.

SKINNER, Q., *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno,* trad. de J. J. Utrilla, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

SLAUGHTER, T. P., «"Abdicate" and "Contract" in the Glorious Revolution», en *The Historical Journal* 24, núm. 2, junio de 1981, págs. 323-337.

SPELLMAN, W. M., *John Locke and the problem of depravity,* Oxford University Press, 1988.

STRAUSS, L., «Locke's Doctrine of Natural Law», en *The American Political Science Review* 52, núm. 2, junio de 1958, págs. 490-501.

TARCOV, N., *Locke y la educación para la libertad,* trad. de C. Piña, Buenos Aires, G. Editorial Latinoamericano, 1991.

TUCK, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development,* Cambridge, University Press, 1981.

TULLY, J., *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries,* Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1984.

TYRRELL, J., *Patriarcha non monarcha. The Patriarch unmonarch'd.* Londres, Richard Janeway, 1681.

WALDRON, J., *The Right to Private Property,* Oxford, Clarendon Press, 1990.

WEBB, S. y WEBB, B. P., *English poor law policy,* Londres, Longmans Green, 1913.

WOOD, N., *John Locke and agrarian capitalism,* Berkeley, University of California Press, 1984.

WOODWARD, E. L., *Historia de Inglaterra,* trad. de E. Gallego, Madrid, Alianza, 1974.

WOOTTON, D., *John Locke, Political Writings,* Hackett Publishing: Indianapolis, 2003.

YOLTON, J. W., «Locke on the Law of Nature», en *The Philosophical Review* 67, núm. 4, octubre de 1958, págs. 477-498.

— *The Two Intellectual Worlds of John Locke: Man, Person, and Spirits in the Essay,* Ithaca, Cornell University Press, 2004.

CRONOLOGÍA

Vida y obra	Cultura, política e historia
	1625 — Comienza el reinado de Carlos I de Inglaterra. — Hugo Grotius publica *Del Derecho de la Guerra y de la Paz.*
	1628 — Petición de Derechos del Parlamento.
1632 — El 29 de agosto nace en Wrington, Somerset.	**1632** — Galileo Galilei publica *Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo.*
	1637 — René Descartes publica el *Discurso del Método.*
	1638 — Rebelión de los calvinistas escoceses.
	1640 — Reunión del Parlamento Largo.
	1641 — Rebelión de los católicos irlandeses.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
1642 — Su padre participa en el bando parlamentario.	**1642** — Comienza la guerra civil británica.
	1645 — Oliver Cromwell derrota a Carlos I en la batalla de *Naseby* (14 de junio).
1647 — Ingresa en *Westminster School*.	
	1648 — Se firma el Tratado de Westfalia.
	1649 — Ejecución de Carlos I. Comienza la república de Cromwell.
	1651 — Thomas Hobbes publica *Leviathan*.
1652 — Es elegido *Fellow* de la *Christ Church* en Oxford, donde permanece hasta 1667.	
	1653 — Oliver Cromwell es nombrado *Lord Protector*.
1656 — En febrero se gradúa como Licenciado en Filosofía y Letras *(Bachelor of Arts)*.	**1656** — James Harrington publica *La República de Oceana*.
1658 — Obtiene el Máster en Filosofía y Letras, y es elegido *Senior Student* (cargo no permanente) de la *Christ Church*.	**1658** — En septiembre muere Oliver Cromwell.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
	1660 — Restauración de la monarquía con el reinado de Carlos II.
1660-1662 — Escribe los *Two Tracts on Government* en respuesta al panfleto de Edward Bagshawe, aunque nunca publica a pesar de la insistencia de sus amigos.	
1661-1664 — Es nombrado profesor de Griego, Retórica y Filosofía moral.	
	1662 — Aprobación de la *Ley de Uniformidad* mediante la cual se intenta homogeneizar el culto anglicano, declarando ilegal cualquier disidencia.
1663 — En las vísperas de navidad es elegido *Senior Censor* del *Christ Church,* cargo que desempeñará durante 12 meses.	
1663-1664 — Escribe los *Ensayos sobre la Ley de Naturaleza*.	
1665 — En noviembre viaja como secretario de la misión diplomática de *Sir* Walter Vane ante el Elector de Brandenburgo.	**1665** — La corte de Carlos II se traslada al *Christ Church*, a causa de la gran plaga de Londres. — En esta ocasión, o en su visita anterior de 1663, conoce a Carlos II.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
1666 — Regresa a Oxford y se inicia en el estudio de la Medicina. — En el verano conoce a Anthony Ashley Cooper.	**1666** — Gran fuego de Londres.
1667 — Acepta la invitación de *Lord* Ashley para ser su médico personal y se traslada a *Exeter House* en Londres. — Redacción del *Ensayo sobre la Tolerancia* (ver *infra,* pág. 79).	**1667** — John Milton publica el poema épico *Paraíso Perdido.* — Blaise Pascal publica *Pensamientos.*
1668 — Practica una intervención quirúrgica a *Lord* Ashley que le salva la vida. — En noviembre, es elegido *Fellow* de la *Royal Society.* — Redacción del borrador de *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero*, que publicará recién en 1691. — Ingresa en la congregación latitudinista liderada por Benjamin Whichcote.	
1669 — Acepta el cargo de secretario de los *Lords Proprietors of Carolina,* en el ejercicio del cual se supone que escribe *The Fundamental Constitutions for the Government of Carolina.* — Escribe una respuesta al libro de Samuel Parker[69].	**1669** — *Lord* Ashley presenta un *memorandum* a Carlos II solicitándole apruebe medidas de tolerancia para los protestantes disidentes, excluyendo a los católicos. Utiliza los mismos argumentos que Locke en *E.T.* — Samuel Parker publica *A Discourse of Ecclesiastical Politie,* pre-

[69] Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 211-215; Cranston, *John Locke: A biography,* págs. 131-133.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
	sentando argumentos contra la solicitud de tolerancia a los disidentes.
	1670 — Baruch de Spinoza publica el *Tractatus Teológico Político.*
1671 — Redacción de los dos primeros borradores de *E.H.*	**1671** — Carlos II suspende la aplicación de las leyes penales contra los Noconformistas y los Católicos, pero la medida duraría sólo 12 meses.
1672 — Samuel Pufendorf publica *On the Law of Nature and Nations* el libro que Locke considerará la mejor obra escrita sobre el origen de las sociedades políticas. — Parte en otoño de vacaciones a Francia, pero debido al nombramiento de Ashley debe volver pronto. — Invierte en una compañía creada por *Lord* Ashley para comerciar con las Bahamas. También realizará otras inversiones en compañías de comercio similares.	**1672** — En abril *Lord* Ashley Cooper es nombrado Conde de Shaftesbury, y en noviembre acepta el nombramiento de *Lord Chancellor.*
1673 — En el verano de este año J. L. asume como Secretario del Concejo de Comercio y Plantaciones.	**1673** — Jacobo, Duque de York, hermano y heredero de Carlos II se convierte al catolicismo. — Samuel Pufendorf publica *On the Duty of Man and Citizen.* — Shaftesbury deja el cargo de *Lord Chancellor*. Desde este momento comienza a formar su propio club político *(Green Ribbon Club)* que será el núcleo del partido *Whig.*

VIDA Y OBRA

1674
— Redacción de *Comercio* (ver *infra* pág. 115).
— El Conde de Danby, nuevo primer ministro, disuelve el Concejo de Comercio y Plantaciones y Locke es removido de sus funciones.
— Obtiene el grado de Licenciado en Medicina.

1675
— En noviembre parte a Francia por cuestiones de salud, aunque según Cranston también estaba involucrado en las negociaciones entre ese país y el partido *Whig*[70].

1676
— En febrero escribe *Obligación de las Leyes Penales* (ver *infra,* página 119), en julio *Placer, Dolor y Pasiones* (ver *infra* pág. 123), en agosto *Fe y Razón* (ver *infra* página 135) y en septiembre *Conocimiento* (ver *infra* pág. 139).

1677-1678
— Escribe *Moralidad* (ver *infra* pág. 141).

CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA

1674
— Nicolás Malebranche publica *La búsqueda de la verdad.*

1675
— Robert Boyle publica *Reconcilableness of Reason and Religion.*
— Shaftesbury publica *A Letter from a Person of Quality to his Friend in the Country,* probablemente con la ayuda de Locke.

1676
— Towerson publica *Explication of the Decalogue.* En la introducción incluye sus opiniones sobre la ley natural, según las cuales Locke había escrito varios años antes los *E. L. N.*
— Shaftesbury es encarcelado durante un año en la Torre de Londres.

1677
— Baruch Spinoza publica *Ética.*

[70] Ibíd., págs. 158-159.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
1678 — En julio escribe *Ley de naturaleza* (ver *infra* pág. 145) y en diciembre *Reputación y Costumbre* (ver *infra* pág. 147).	**1678** — Se descubre un complot papista para matar a Carlos II y reemplazarlo por su hermano Jacobo.
1679 — Vuelve a Inglaterra. Hasta su exilio en 1683 alterna su residencia entre Londres, Oates y Oxford.	**1679** — Muere Thomas Hobbes. — Comienzan los enfrentamientos para intentar excluir a Jacobo de la sucesión al trono de Inglaterra. Durante estos conflictos, llamados *Crisis de Exclusión,* se consolidan los partidos políticos que dominarán la vida política inglesa durante los próximos siglos *(Whigs* y *Tories).* — Tras el éxito de Shaftesbury desmontando el complot papista, es nombrado Presidente del Concejo, pero durará en el cargo sólo unos meses.
	1680 — Robert Filmer, publica *El Patriarca, o del Poder Natural de los Reyes.* — En noviembre Shaftesbury presenta al Parlamento un proyecto de ley para excluir a Jacobo de la sucesión al trono. El proyecto es rechazado.
1681 — En mayo escribe *Razón, Pasión y Superstición* (ver *infra* pág. 149) y en junio escribe *Dos clases de conocimiento* (ver *infra* pág. 151). — Se publica *Patriarcha Non Monarcha* de James Tyrrell en respuesta al libro de Filmer, mientras Locke comienza la redacción de los *Dos tratados sobre el Gobierno.*	**1681** — En marzo el rey disuelve abruptamente el Parlamento reunido en Oxford desde finales de 1680. Con esta acción logra poner coto a las peticiones de exclusión, finalizando así la *Crisis de Exclusión*.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
1681-1682 — Escribe *A defence of nonconformity* en respuesta al sermón de Edward Stillingfleet[71].	
	1682 — Golpe de los *Tory* contra el liderazgo *Whig* en Londres a través de la elección de los comisarios territoriales. — Shaftesbury prepara un complot para sustituir a Carlos II por su hijo ilegítimo James Scott, Duque de Monmouth. El plan fracasa y en noviembre Shaftesbury se exilia en Holanda donde moriría al cabo de unos meses.
1683 — Decide salir de Inglaterra y se refugia en Holanda. Reside en Utrecht y Ámsterdam hasta 1687, luego se traslada a Róterdam.	**1683** — Complot fallido de Rye House para raptar a Carlos II y su hermano. Ejecución de Algernon Sidney (amigo de Locke) y *Lord* William Russell.
1684 — Es expulsado del *Christ Church* de Oxford. Escribe la primera carta a Edward Clarke sobre la educación de sus hijos. — Conoce a Philip van Limbroch autor de *Theologia Christiana.* — Durante el invierno de 1684-1685 trabaja arduamente en la redacción de *E.H.*	

[71] El texto fue probablemente escrito por J. L. Cfr. J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 96-110. Sin embargo, Cranston sostiene que también pudo participar James Tyrrel en la redacción del panfleto. Cfr. Cranston, *John Locke: A biography,* pág. 194.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
1685 — Ante la solicitud de extradición Locke decide ocultarse.	**1685** — Muere Carlos II y comienza el reinado de su hermano católico Jacobo II de Inglaterra. — Complot del Duque de Monmouth, el complot falla y el duque es ejecutado. — Luis XIV publica el Edicto de Fontainebleau, según el cual se revoca el Edicto de Nantes (1598) que había dado libertad religiosa a los hugonotes.
1686 — Envía a Limborch el manuscrito en latín de la *Carta sobre la Tolerancia,* publicada en 1689. El último día del año termina de escribir *E.H.*	
1686-1687 — Escribe *De la ética en general* (ver *infra* pág. 155).	
1687 — J. L. se traslada a Róterdam, donde vive con el cuáquero Benjamin Furly.	**1687** — *Declaración de Indulgencia,* se permite el libre culto y el acceso a los cargos públicos a los católicos y los protestantes disidentes. Jacobo II aprovecha esta medida para nombrar a católicos en los principales cargos políticos y militares. — Isaac Newton publica *Principios matemáticos de la Filosofia natural.*
1688 — Publicación del *Compendio del Ensayo sobre el entendimiento hu-*	**1688** — En junio nace un hijo varón a Jacobo II, desplazando a María y

VIDA Y OBRA

mano en la *Bibliothèque universelle* editada por J. Leclerc.

1689

— Vuelve a Inglaterra, donde rechaza el puesto de embajador ante el Elector de Brandenburgo. Acepta un cargo como *Commissioner of Appeal in Excise*.

— Entre octubre y diciembre obtienen la licencia de publicación el *Ensayo sobre el entendimiento humano,* los *Dos tratados sobre el gobierno* y la primera *Carta sobre la tolerancia*. Esta última se había publicado en mayo de este año en Holanda.

1690

— En abril escribe *De la lealtad y la resistencia* (ver *infra* pág. 167).

— Publica la *Segunda Carta sobre la Tolerancia.*

1691

— Algunos problemas de salud lo alejan de Londres y se traslada a Oates a la casa de Damaris Masham.

CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA

con ella las esperanzas de una sucesión protestante. En julio se envía a Guillermo de Orange (casado con María, hija de Jacobo II) una carta en la que se le solicita que libere a Inglaterra de la esclavitud del papado. El 11 de noviembre parte de Holanda hacia Inglaterra una flota de 400 barcos.

— El 23 de diciembre Jacobo II huye a Francia.

1689

— Se declara la abdicación de Jacobo II. Comienza el reinado de Guillermo III de Inglaterra y María II.

— Guerra contra Luis XIV de Francia, quien aloja a Jacobo II. La guerra dura hasta 1697 y se repite de 1702 hasta 1713.

— Se aprueba la *Ley de Tolerancia,* salvo para los católicos.

1690

— Jacobo II es derrotado en Irlanda en la batalla de *Boyne* (1 de julio).

— Guillermo disuelve la Cámara de los Comunes y se aproxima a los líderes del partido *Tory.* En las elecciones para conformar un nuevo parlamento los *Tories* obtienen una victoria.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
— En diciembre se publica *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero*.	
1692	
— Publica la *Tercera Carta sobre la Tolerancia*, en la que defiende sus propios argumentos de los ataques de Joan Proast. También escribe *Ética I* (ver *infra* pág. 177).	**1692** — Tyrrell publica *A brief disquisition of the law of nature* basado en el *De legibus naturae disquisitio philosophica* de Cumberland.
1693	
— Publicación de *Pensamientos sobre la educación* en el que J. L. resume su método educativo. — Escribe *Trabajo* (ver *infra* pág. 181) y *Ley* (ver *infra* pág. 185).	
1694	**1694**
— En los primeros meses escribe *El hombre antes y después de la caída* (ver *infra* pág. 187) y *Ética II* (ver *infra* pág. 189). — Publicación de la 2.ª edición de *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* con variaciones en respuesta a varias críticas o sugerencias, entre ellas las de William Molyneux (1656-1698). También se publica la 2.ª edición de los *Dos tratados sobre el Gobierno*.	— Fundación del Banco de Inglaterra en el que Locke invierte 500 libras. — Ley de Convocatoria del Parlamento *(Meeting of Parliament Act),* según la cual este debía convocarse anualmente y su renovación era trianual. — En diciembre muere la reina María II.
1695	
— Edward Clarke utiliza los argumentos de Locke contra el monopolio para defender la abolición de la *Ley de Regulación de la*	

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
Prensa que se produce ese mismo año[72].	
— Publicación de *La Racionalidad del Cristianismo* y *Más consideraciones acerca de la subida del valor del dinero*.	
— Conoce al que será su secretario Pierre Coste.	
1696	**1696**
— Creación del *Concejo de Comercio.* Locke acepta el cargo de comisionado.	— John Toland, discípulo de Harrington, publica *Christianity not Mysterious.*
	— Richard Baxter publica *Reliquiae Baxterianae or Mr Richard Baxter's Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times.*
	— Las derrotas militares provocan en Guillermo III un giro en favor del partido *Whig*.
1697	
— Entre septiembre y octubre escribe *Ensayo sobre la ley de pobres* (ver *infra* pág. 191).	
1698	**1698**
— Publicación de la 3.ª edición de los *Dos Tratados sobre el Gobierno.*	— Publicación póstuma de *Discourses of Government* de Algernon Sidney.
1700	
— Renuncia a su puesto en el *Concejo de Comercio.*	
— Publicación de la 4.ª edición del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano.* La 3.ª edición es una reimpresión de la 2.ª.	

[72] Ver «Liberty of the Press» en *John Locke, Political Essays,* editado por Goldie, págs. 329-339.

VIDA Y OBRA	CULTURA, POLÍTICA E HISTORIA
	1701 — *Ley de Acuerdo* por la que se establece la sucesión protestante al trono en la casa de Hannover.
	1702 — Muere el rey Guillermo III, asciende al trono su cuñada la reina Ana.
1704 — El 28 de octubre muere en su estudio de Oates.	**1704** — Edward Hyde, Conde de Clarendon, publica en varios volúmenes *The history of the rebellion and civil wars in England.*
1706 — Publicación de la 5.ª edición *Ensayo sobre el Entendimiento Humano.*	
	1707 — Unión de Inglaterra y Escocia.
	1711 — Anthony Ashley Cooper, tercer Conde de Shaftesbury, publica *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times.*
1713 — Publicación de la 4.ª edición de los *Dos tratados sobre el Gobierno* según las correcciones dejadas por Locke a Pierre Coste.	
1714 — Publicación de la primera edición de las obras completas de Locke en 3 volúmenes.	

Nota sobre esta edición

Los textos reproducidos en este volumen han sido editados en forma dispersa. Para la preparación de la presente edición se ha utilizado la versión ordenada de Mark Godie, *John Locke, Political Essays,* Cambridge, University Press, 2002. Sin embargo, tratándose de textos manuscritos, se han cotejado las transcripciones consultando otras ediciones. En la introducción de cada texto se incluyen las referencias bibliográficas a fin de poder localizar todas las fuentes utilizadas.

Los manuscritos que componen esta traducción no fueron publicados en vida de Locke, ni, en la mayoría de los casos, dispuestos por él para su publicación. Su carácter, origen y propósito es diverso y si bien algunos (como, por ejemplo, el *Ensayo sobre la ley de pobres* o *De la lealtad y la resistencia)* fueron escritos para ser leídos, con todo probabilidad el único público previsto de muchos de ellos era Locke mismo o un círculo muy reducido.

Esto supone que a las dificultades habituales de textos del siglo XVII, con un vocabulario y una gramática distantes muchas veces de los actuales, hay que añadir las propias del carácter *privado* de muchos de ellos. Hemos intentado traducir los textos con la mayor fidelidad posible, compatible con su comprensión, sin intentar buscar un estilo del que los propios textos, por otro lado, carecen. Las mayores libertades, como es habitual, nos las hemos permitido en la puntuación, también con la única finalidad de hacer más fácil la lectura de textos ya de por sí difíciles.

También se han incorporado en la redacción algunas palabras aclaratorias entre corchetes, atendiendo siempre a una mejor comprensión de ciertos párrafos especialmente oscuros.

Abreviaturas

Relación de abreviaturas y ediciones utilizadas en las referencias bibliográficas a la obra de John Locke.

J. L.	John Locke.
E.L.N.	*La ley de la naturaleza,* trad. de C. Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, 2007.
E.M.1	«Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y 1a subida del valor del dinero», en *Escritos Monetarios,* estudio preliminar de M. Victoriano, trad. M. Olaechea, Madrid, Piramide, 1999, págs. 51-127.
E.M.2	«Mas consideraciones acerca de la subida del valor del dinero», en *Escritos Monetarios,* ibíd., págs. 161-229.
I	*Dos Ensayos Sobre el Gobierno Civil,* ed. de J. Abellán, trad. de F. Gimenez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
II	*Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil,* trad. de C. Mellizo, Clásicos del pensamiento, Madrid, Tecnos, 2006.
T.T.1	«Si el magistrado civil puede legítimamente imponer y determinar el uso de cosas indiferentes en Relación al culto religioso», en *Escritos Sobre la Tolerancia,* Edición, introducción y traducción de L. P. Sanchís y J. Betegón Carrillo, Madrid, Centro de

Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, páginas 53-54.

T.T.2 «¿Puede regular el magistrado las cuestiones indiferentes relativas al culto divino e imponerlas al pueblo?», en *Escritos Sobre la Tolerancia,* ibíd., págs. 55-80.

C.T. «Carta sobre la Tolerancia», en *Escritos Sobre la Tolerancia,* ibíd., págs. 107-151.

E.T. *Ensayo sobre la Tolerancia, infra* pág. 79.

E.L.P *Ensayo sobre la Ley de Pobres, infra* pág. 191.

E.H. *Ensayo Sobre El Entendimiento Humano,* trad. de E. O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

V.1 «Verses on Cromwell and the Dutch War», en *John Locke, Political Essays,* ed. de M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, págs. 201-203.

V.2 «Verses on King Charles II's Restoration», en *John Locke, Political Essays,* ibíd., págs. 203-204.

S.C. *John Locke: Selected Correspondence,* ed. y selección de M. Goldie sobre la edición de Esmond Samuel de Beer, Oxford, University Press, 2007.

W.K. *The Works of John Locke in Ten Volumes,* Londres, Thomas Tegg, y otros, 1823.

ENSAYO SOBRE LA TOLERANCIA Y OTROS ESCRITOS SOBRE ÉTICA Y OBEDIENCIA CIVIL

Ensayo sobre la tolerancia (1667)[1]

§ I. Considero que en la cuestión sobre la libertad de conciencia, tan controvertida entre nosotros desde hace algunos años, aquello que la ha confundido principalmente, y ha

---

[1] Existen cuatro versiones de este ensayo. La última versión es la que se encuentra en la *Lovelace Collection* en la Biblioteca Bodleian de Oxford *(MS,* c. 28, ff. 21-32). Las tres versiones restantes se encuentran en la *Public Record Office* de Londres (PRO 30/24/47/I); la Biblioteca Huntingon en California (Bodleian MS Film 151); y en manos de Henri Schiller en París (Bodleian MS Film 77). La versión aquí reproducida sigue la edición unificada de Goldie. De este modo, el texto incorpora algunos párrafos que habían sido eliminados por Locke de la versión final. Para una mejor identificación han sido señalados entre signos < >, junto con la correspondiente referencia de la edición de Goldie, cfr. Goldie, *John Locke, Political Essaus,* pág. 134-159. Este ensayo representa una postura intermedia entre el tratamiento de la tolerancia y la obediencia civil en los *Two Tracts* y las *Cartas sobre la Tolerancia.* Destaca, pues, el modo en que Locke regula los derechos de los individuos que viven en sociedades, sean naturales o civiles. Para establecer esa regulación Locke propone una clasificación de los distintos tipos de *acciones* de las que los hombres son capaces. A su vez, en los *Ensayos sobre la ley de naturaleza (E.L.N.,* VII, págs. 82-84) había establecido los distintos grados en los que la ley de naturaleza obliga al hombre. A partir de la relación entre estas clasificaciones —tipos de acciones y grados de obligación— es posible aclarar el sentido y alcance de esta regulación o limitación de los derechos del individuo. Se podría afirmar que para Locke, del mismo modo que nadie puede ceder un derecho que no posee (argumento fundamental del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil),* no podrá reclamar un poder que no detenta. Para un análisis crítico completo del texto ver John Locke, *An essay concerning toleration and other writings on law and politics,*

mantenido la disputa e incrementado la animosidad, ha sido que ambas partes, con igual celo y error, han ampliado demasiado sus pretensiones; mientras que un lado predica la obediencia absoluta, el otro reivindica la libertad universal en asuntos de conciencia, sin definir respecto a qué cosas debe haber libertad[2], ni mostrar los límites de la imposición y la obediencia.

Para despejar el camino a lo anterior, voy a establecer por fundamento lo siguiente, lo cual pienso que no será cuestionado o negado, a saber:

Que toda la confianza, el poder y la autoridad del magistrado le son conferidas con el único propósito de ser utilizadas para el bien, la preservación, y la paz de los hombres en esa sociedad sobre la que ha sido establecido y, por lo tanto, que sólo esto es y debe ser la norma y medida de acuerdo con la cual debería adecuar y ajustar sus leyes, modelar y enmarcar su gobierno. Porque si los hombres pudieran vivir juntos pacífica y tranquilamente, sin unirse bajo ciertas leyes y entrando en una comunidad política, no habría en absoluto necesidad de magistrados ni políticas, que sólo se hacen para preservar a los hombres en este mundo del fraude y la violencia mutua; de modo que lo que fue la finalidad de erigir un gobierno debe ser la única medida de su proceder.

Hay algunos que nos dicen que la monarquía es *jure divino*[3]. Ahora no voy a disputar con esta opinión, pero sí haré notar a sus defensores que si con esto quieren decir (como ciertamente deben) que el poder único, supremo y arbitrario, y la disposición de todas las cosas, es y debe re-

---

edición crítica de J. R. Milton y P. Milton, Oxford, Clarendon Press, 2006, págs. 265-315; L. Prieto y J. Betegón, «Estudio Preliminar», en *Escritos Sobre La Tolerancia,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. *[N. de los T.].*

[2] Véase *supra,* pág. 29, nota 39. *[N. de los T.].*

[3] «Por derecho divino». *[N. de los T.].*

caer por derecho divino en una sola persona, ha de sospecharse que han olvidado en qué país han nacido, bajo qué ley viven; y ciertamente no pueden sino estar obligados a declarar que la Carta Magna es una herejía manifiesta. Si entienden por monarquía de *jure divino* no una absoluta, sino una monarquía limitada (lo que me parece un absurdo, si no una contradicción) deben mostrarnos ese contrato del cielo y dejarnos ver dónde Dios ha concedido al magistrado un poder para hacer cualquier cosa, únicamente con vistas a la preservación y el bienestar de sus súbditos en esta vida, o de lo contrario dejarnos en libertad para creer lo que nos plazca; ya que nadie está obligado, ni puede permitir las pretensiones de alguien a ejercer un poder (que él mismo confiesa limitado) más allá de sus competencias.

Hay otros que afirman que todo el poder y la autoridad que el magistrado tiene deriva de la concesión y el consentimiento del pueblo; y a estos les digo que no se puede suponer que el pueblo dé a uno o varios de sus semejantes una autoridad sobre ellos para ningún otro propósito que su propia conservación, o que extienda los límites de su jurisdicción más allá de los límites de esta vida.

§ II. Una vez establecido que el magistrado no debería hacer o interferir en nada, salvo en aquellas cosas dirigidas a asegurar la paz civil y la propiedad de sus súbditos, vamos ahora a considerar las opiniones y acciones de los hombres, que, en referencia a la tolerancia, se dividen en tres tipos. Estos son:

Primero, todas esas opiniones y acciones que, en sí mismas, no conciernen en absoluto al gobierno o la sociedad, y tales son las opiniones puramente especulativas y el culto divino;

Segundo, aquellas que por su propia naturaleza no son ni buenas ni malas, pero sin embargo conciernen a la sociedad y a la conducta entre los hombres; tales son todas las opiniones y acciones en asuntos indiferentes;

Tercero, aquellas que también conciernen a la sociedad, pero que además son buenas o malas según su propia naturaleza, y estos son los vicios y las virtudes morales[4].

§ II.1. Digo que sólo el primer tipo, *i.e.,* las opiniones especulativas y el culto divino, son las que deben ser toleradas de forma absoluta y universal[5].

Primero, están las creencias puramente especulativas, como la fe en la Trinidad, en el purgatorio, en la transubstanciación[6], en las antípodas[7], en el reinado personal de Cristo sobre la tierra, etc.; el hecho de que en estas cada hombre tenga una libertad ilimitada surge porque las meras especulaciones no prejuzgan mi relación con los hombres, ni tienen ninguna influencia en mis acciones como miembro de la sociedad, sino que permanecerían tal como son con todas sus consecuencias aunque no hubiera ninguna otra persona en el mundo además de mí. Las meras especulaciones, como no pueden, por ningún medio, ni perturbar al estado ni molestar a mi vecino, no entran en la jurisdicción del magistrado.

Además, ningún hombre puede dar poder a otro (y sería inútil si Dios lo hiciera) sobre aquello sobre lo que él mismo no tiene poder. Y puesto que un hombre no puede mandar

---

[4] Véase *infra De la ética en general,* pág. 155; *Ética I,* pág. 177; *Ética II,* página 189. *[N. de los T.].*

[5] Véase *supra,* 29, nota 39. *[N. de los T.].*

[6] La transubstanciación es un dogma de la iglesia católica, según el cual el pan y el vino cambian de substancia en la consagración y Cristo se hace presente de manera verdadera, real y substancial. Durante la reforma se negaba tanto el cambio de substancia, como la presencia real de Cristo. *[N. de los T.].*

[7] Locke se está refiriendo a que la religión consideraba heréticas las teorías astronómicas de Copérnico. Las antípodas son, según las teorías sobre la esfericidad de la tierra, la parte inferior en la cual sus habitantes tienen, desde una perspectiva eurocéntrica, la pies estrictamente opuestos. El descubrimiento de América y la comprobación de las teorías de Copérnico sobre el movimiento de los astros y la forma de la Tierra convertirían esta *creencia* en un dato científico. En *E.L.N.* Locke suscribe una teoría geocéntrica (cfr. *E.L.N.,* I, págs. 3-4). *[N. de los T.].*

sobre su propio entendimiento, ni determinar hoy positivamente de qué opinión será mañana, es evidente desde la experiencia y la naturaleza del propio entendimiento que no puede aprehender las cosas de otro modo a como se le aparecen, como en el ejemplo del ojo, que no ve otros colores en el arco iris que los que ve, ya estén realmente ahí o no. <Sólo debo remarcar, antes de abandonar este encabezado de las opiniones especulativas, que la creencia en una divinidad no ha de ser contada entre estas, ya que es el fundamento de toda la moralidad, lo que influye por completo en la vida y las acciones de los hombres, los cuales sin tal creencia sólo pueden ser considerados una de las más peligrosas clases de bestias salvajes, e incapaces de toda sociabilidad>[8].

Otro ámbito en el que se debe practicar la tolerancia ilimitada es el lugar, el tiempo y la forma de adorar a mi Dios. Esto es debido a que se trata de un asunto enteramente entre Dios y yo, y se refiere a cuestiones eternas, por encima del alcance y la extensión de políticas y gobiernos, los cuales están sólo para mi bienestar en este mundo. Porque el magistrado es árbitro sólo entre hombre y hombre; puede hacerme justicia ante mi vecino, pero no puede defenderme contra mi Dios; en este mundo puede compensarme por cualquier mal que sufra por obedecerle en otras cosas, pero si me obliga a una religión equivocada, no puede resarcirme por ello en el otro mundo. A lo cual dejadme añadir que incluso en las cosas de este mundo, sobre las cuales el magistrado tiene autoridad, nunca hace más de lo que concierne al bien público, y sería injusto si impusiera a los hombres la vigilancia de sus asuntos civiles privados, o los obligase a la persecución de sus propios intereses privados; sino que sólo los protege de ser invadidos e injuriados por otros (lo cual es una tolerancia perfecta). Por lo tanto, bien podemos suponer que el magistrado nada tiene que ver con mi interés personal en el otro mundo, y que no

[8] Párrafo añadido por Locke en la última versión. Ver M. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 137. *[N. de los T.].*

debe prescribirme la manera de alcanzarlo, o requerirme diligencia en la persecución de ese bien que para mí es de una importancia más elevada que todo lo que esté en su poder; no tiene un conocimiento más cierto o más infalible que yo de la manera de alcanzar aquel bien, cuestión en la que ambos somos igualmente indagadores, ambos igualmente súbditos, y en la que no puede ofrecerme ninguna seguridad de alcanzar el éxito, ni recompensa si fracaso. ¿Podría ser razonable que quien no puede compelerme a comprar una casa, deba obligarme a seguir su modo de aventurarse a ganar el cielo? ¿Que quien no puede, en justicia, prescribirme reglas para la preservación de mi salud deba imponerme los métodos para salvar mi alma? ¿Que quien no puede elegir para mí una esposa deba elegir una religión? Pero si Dios (que es el asunto en cuestión) quisiera forzar a los hombres a ganarse el cielo, no sería por medio de la violencia externa del magistrado sobre los cuerpos de los hombres, sino por la constricción interior de su propio espíritu [divino] sobre sus mentes, que no pueden ser forjadas por compulsión humana alguna; el camino a la salvación no consiste en una actuación externa impuesta, sino en una elección voluntaria y secreta de la mente; y no puede suponerse que Dios recurra a medios que no alcanzan, sino más bien estorban, el logro del fin. Tampoco puede pensarse que los hombres debieran dar al magistrado un poder para elegir por ellos su camino a la salvación, poder demasiado grande para ser concedido, si no imposible de compartir. Porque, cualquier cosa que sea lo que el magistrado haya ordenado en el culto a Dios, los hombres tienen que seguir necesariamente en esto lo que ellos mismos piensen que es lo mejor, ya que ninguna consideración podría ser suficiente para alejar, o acercar, a un hombre de aquello de lo que ya estaba plenamente persuadido que era la vía hacia la infinita felicidad o la infinita desdicha. Siendo el culto religioso el homenaje que rindo al Dios que venero en la manera que juzgo aceptable para él, y siendo así una acción o un trato que sólo

se entabla entre Dios y yo, no se refiere, por su propia naturaleza, ni a quien me gobierna, ni a mi vecino, y no produce así, necesariamente, acción alguna que perturbe a la comunidad. Ya que arrodillarse o sentarse durante el sacramento no puede, por sí mismo, tender en mayor medida a perturbar el gobierno o a dañar a mi vecino, que sentarme o estar de pie ante mi propia mesa; como cubrirse con una capa o un abrigo en la iglesia no puede, por su propia naturaleza, causar más alarma o amenazar la paz del Estado que portar una capa o un abrigo en el mercado; ser rebautizado no desata en la comunidad política una tempestad mayor de la que causa en el río, ni tampoco más de la que en uno y otro lugar pudiera provocar mi simple baño. Si observo el Viernes con el Mahometano, o el Sábado con el Judío, o el Domingo con el Cristiano; si rezo bajo ciertas fórmulas o no; si venero a Dios con las variadas y pomposas ceremonias del papista, o con las maneras sencillas de los Calvinistas; no veo nada en todo esto, si se hace sinceramente y por motivos de conciencia, que pueda por sí mismo hacerme o peor súbdito de mi príncipe, o peor vecino de mis conciudadanos; a menos que quiera, por orgullo o arrogancia de mi propia creencia, y una secreta presunción acerca de mi infalibilidad, apropiándome algo así como de un poder divino, forzar y compeler a otros a que compartan mis ideas, o censurarlos o injuriarlos si no lo hacen. Esto, en efecto, ocurre a menudo, pero no es culpa del culto, sino de los hombres, y no es la consecuencia de tal o cual forma de devoción, sino el producto de una depravada y ambiciosa naturaleza humana, que incesantemente hace uso de todo tipo de religiones, tal como hizo Ajab guardando ayuno, que no fue la causa, sino el medio y artificio para quitarle la viña a Nabot; que los errores de algunos de quienes profesan una religión no desacreditan más a esta que la rapiña de Ajab a la práctica de ayunar (ya que lo mismo sucede en todas)[9].

[9] Locke se refiere al pasaje bíblico I Reyes, c. 21. *[N. de los T.].*

<Se dirá que si la tolerancia se permitiera tanto como se debe en todas las partes que componen el culto religioso, se excluiría el poder del magistrado para hacer leyes acerca de aquellas cosas sobre las que todos reconocen que tiene poder; a saber, las cosas indiferentes como lo son muchas de las que se hacen en el culto religioso, ya sea llevar una vestimenta blanca o negra, arrodillarse o no arrodillarse, etc. A esto respondo que en el culto religioso nada es indiferente, ya que el empleo de aquellos hábitos, gestos, etc., y no de otros, es lo que considero aceptable a Dios en el culto que le profeso, aún cuando en su propia naturaleza puedan ser perfectamente indiferentes; cuando estoy venerando a mi Dios de la forma que estimo él me ha prescrito y aprueba, no puedo alterar, omitir o añadir ninguna circunstancia a lo que yo pienso que es la manera verdadera de rendir culto. Y por ello si el magistrado me permite pertenecer a una profesión o iglesia distinta a la suya, es incongruente que haya de prescribirme alguna circunstancia de mi culto; y me parece peculiar que por motivos de uniformidad cualquier profesión diferente a la Cristiana pueda ser prohibida en un país Cristiano, mientras la religión Judía (que se opone directamente a los principios del Cristianismo) es tolerada; ¿y no sería irracional que donde se permite la religión Judía, el magistrado Cristiano, so pretexto de su poder sobre cosas indiferentes, deba imponer o prohibir algo o intervenir de algún modo en el sentido o forma del culto?>[10].

De lo antedicho pienso que se sigue: que en las especulaciones y en el culto religioso todo hombre tiene una libertad perfecta e incontrolable, que puede usar libremente, en ausencia o en contra del mandato del magistrado, sin culpa alguna o pecado con tal de que todo sea hecho siempre con sinceridad y conciencia de Dios, de acuerdo con su conocimiento y persuasión en el más alto grado. Pero, si hubiera aquí algo de ambición, orgullo, venganza, espíritu faccioso, o

---

[10] Párrafo añadido por Locke en la última versión. Ver Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 139-140. *[N. de los T.].*

cualquier otra impureza que se mezcle con aquello que se llama conciencia, la misma cantidad habrá de culpa, y en la misma cantidad habrá de responder el día del juicio.

§ II.2. Digo que todos los principios prácticos u opiniones por los que los hombres se consideran obligados a regular las acciones entre ellos; como criar a sus hijos, o disponer de sus bienes como les plazca; o poder trabajar o descansar cuando les parezca adecuado; o que la poligamia o el adulterio sean lícitos o ilícitos: sobre estas opiniones y las acciones que se derivan de ellas, así como sobre todas las otras cosas indiferentes, cabe igualmente extender la tolerancia; pero sólo en la medida en que no tiendan a perturbar al estado o no causen mayores inconvenientes que ventajas a la comunidad. Todas estas opiniones, excepto aquellas que son obviamente destructivas para la sociedad humana, al ser cuestiones indiferentes o dudosas, acerca de las cuales ni el magistrado ni el súbdito pueden ser infalibles, no deben ser tomadas en consideración por el magistrado nada más que en la medida en que legislando o interponiendo su autoridad pueda conducir al bienestar y seguridad de su pueblo. Pero, sin embargo, ninguna opinión de esta clase tiene que ser tolerada por ese motivo, es decir, porque sea una cuestión de conciencia, y porque algunos hombres estén persuadidos de que se trate de un pecado o un deber; ya que la conciencia o las opiniones del súbdito no pueden ser la medida por la cual el magistrado pueda o deba elaborar sus leyes, que deben ser adecuadas al bien de todos sus súbditos y no a las creencias de una parte que, siendo frecuentemente contrarias a las de la otra, producirían necesariamente leyes contrarias; y al no haber nada tan indiferente con lo que las conciencias de unos u otros no se sofoquen, una tolerancia hacia todo aquello a lo que los hombres pretenden no poder someterse por motivos de conciencia eliminaría por completo todas las leyes civiles y todo el poder del magistrado; y así no habría ni leyes ni gobierno si negáis la autoridad del magistrado en los asuntos indiferentes acerca de los cuales

se le reconoce, en todos lados, que tiene jurisdicción. Por lo tanto, los errores o escrúpulos de la conciencia de cualquiera que le llevan, o lo disuaden, de hacer alguna cosa no destruyen el poder del magistrado, ni alteran tampoco la naturaleza de la cosa que permanece indiferente. Por ello, y en relación al legislador, no dudaré en llamar indiferentes a todas estas opiniones prácticas, aún cuando quizá no lo sean en sí mismas. Porque aún cuando el magistrado se persuada a sí mismo de lo razonable o absurdo, de lo necesario o ilicito de cualquiera de ellas, y es posible que esté en lo cierto, no obstante, no reconociéndose infalible, no debe contemplarlas al elaborar sus leyes de ninguna otra manera que como cuestiones indiferentes, excepto en la medida en que, impuestas, toleradas o prohibidas lleven consigo el bien y prosperidad del pueblo; aunque al mismo tiempo se halla estrictamente obligado a adecuar sus acciones personales a los dictados de su propia conciencia y a las convicciones expresadas en aquellas opiniones. Ya que no siendo considerado infalible en relación a los demás por el hecho de ser su gobernante, será en el más allá responsable ante Dios por sus acciones como hombre, de acuerdo a la adecuación de aquellas a su conciencia y convicción; pero será responsable de sus leyes y gobierno como magistrado en la medida en que se hayan encaminado al bien, la preservación y la paz de todos sus súbditos en este mundo, tanto como sea posible; lo cual es una regla tan cierta y tan clara que difícilmente puede errar en ella, a menos que lo haga deliberadamente.

Pero antes de proceder a mostrar los límites de la restricción y de la libertad en referencia a estas cuestiones, será necesario fijar los diversos grados de imposición que existen o pueden ser empleados en materia de opinión: *a)* la prohibición de publicar o divulgar cualquier opinión; *b)* forzar la renuncia o la abjuración de cualquier opinión; *c)* compeler a declarar el asentimiento de la opinión contraria. Correspondiendo a estos se dan los mismos grados de tolerancia, de todo lo cual concluyo:

a) Que el magistrado puede prohibir la publicación de cualquiera de estas opiniones cuando, por sí mismas, tiendan a la perturbación del gobierno, porque entonces se hallan bajo su competencia y jurisdicción.

b) Que ningún hombre debe ser obligado a renunciar a sus opiniones, o a asentir a las contrarias, porque tal coacción no puede producir ningún efecto real para el propósito para el cual ha sido asignada. Tal cosa no puede alterar la mente de los hombres, sólo puede forzarlos a ser hipócritas; y, de este modo, el magistrado está tan lejos de atraer a los hombres a abrazar la verdad de su opinión, que sólo los fuerza a mentir sobre la propia. Tampoco este interdicto conduce en absoluto a la paz o la seguridad del gobierno; sino todo lo contrario, porque con ello el magistrado no hace que alguien comparta ni una pizca de sus ideas, sino que se convierta en su enemigo.

c) Que el magistrado tiene el poder de ordenar o prohibir, así como en todas las otras cosas indiferentes, cualquier acción que surja de alguna de esas opiniones, en tanto que ello tienda a la paz, la conservación o la seguridad de su pueblo. Pero, aunque él sea el juez, debe tener, a pesar de todo, un gran cuidado de que dichas leyes no sean hechas, ni tales restricciones establecidas, por alguna otra razón sino porque la necesidad del estado y el bienestar del pueblo lo reclamen. Y probablemente no será suficiente el mero hecho de que él piense que tales imposiciones o tales rigores sean necesarios o convenientes, a menos que haya meditado y debatido seria e imparcialmente si lo son o no; y su opinión (si es errónea) no lo justificará más en la elaboración de tales leyes, de lo que la conciencia o la opinión del súbdito le excusan en su desobediencia, si la consideración y la investigación podrían haber informado mejor a cada uno. Pienso que fácilmente puede concederse que la elaboración de leyes para cualquier otro fin que no sea la seguridad del gobierno y la protección del pueblo en sus vidas, propiedades y libertades, esto es, la preserva-

ción del todo, ha de encontrarse con la más severa condena ante el gran tribunal; no sólo porque el abuso del poder y la confianza que se halla en manos del legislador producen un mayor y más inevitable perjuicio que cualquier otro a la humanidad, cuyo bien fue la única causa por la que fueron instituidos los gobiernos, sino también porque no es responsable ante ningún tribunal terrenal. No puede haber una mayor provocación al supremo preservador de la humanidad sino la del magistrado que, debiendo hacer uso de aquel poder que le fue conferido sólo para la preservación de todos sus súbditos y de cada persona en particular en la medida de lo posible, lo pervierta al servicio de su propio placer, vanidad o pasión, y lo emplee en inquietar y oprimir a su prójimo frente a quien, con respecto al rey de reyes, sólo media una diferencia pequeña y accidental.

d) Que si el magistrado, en estas opiniones o acciones, con leyes e imposiciones, se esfuerza en restringir o compeler a los hombres en un sentido contrario a las sinceras convicciones de sus propias conciencias, deben estos entonces obrar de acuerdo con lo que sus conciencias requieren de ellos, en la medida en que lo puedan hacer sin recurrir a la violencia; con todo, sin embargo, al mismo tiempo están limitados a someterse pacíficamente al castigo que la ley inflige por tal desobediencia; de este modo ellos se aseguran a sí mismos sus más altos intereses en el otro mundo y no perturban la paz de este, no ofenden su fidelidad ni a Dios ni al rey, sino que dan a ambos lo que les es debido, dejando a salvo tanto el interés del magistrado como el suyo propio. Y ciertamente es un hipócrita, que finge obrar en conciencia y aspira a algo más en este mundo, quien no quiere, obedeciendo a la propia conciencia y sometiéndose asimismo a la ley, ganarse el cielo para sí y la paz para su país, aún a costa de su patrimonio, su libertad o la vida misma. Pero también aquí la persona privada, como el magistrado en el caso anterior, debe tener un gran cuidado en que su conciencia u opinión no le induzcan a error ya sea en la búsqueda obstinada o en la huida de aquello que se apare-

ce como necesario o ilegítimo y que en verdad no lo es tanto, no sea que por tal error u obstinación sea castigado por la misma desobediencia en este mundo y en el otro también; porque siendo la libertad de conciencia el gran privilegio del súbdito, como es el derecho de imposición la gran prerrogativa del magistrado, deben ser ambos vigilados muy estrechamente para que no engañen, a causa de las justas pretensiones que tengan, ni al magistrado ni al súbdito; ya que estos errores son los más peligrosos deben ser evitados con el mayor de los cuidados, pues son aquellos que Dios castigará con mayor severidad porque son hechos bajo semejanzas engañosas y la apariencia de lo correcto.

§ II.3. Digo que, además de las dos anteriores, hay una tercera clase de acciones que son buenas o malas en sí mismas; a saber, los deberes de la segunda tabla[11] o las vulneraciones de estos, o las virtudes morales y vicios de los que hablan los filósofos. Estas, si bien son la parte vigorosa y activa de la religión, y con ellas están muy comprometidas las conciencias de los hombres, encuentro, sin embargo, que son sólo una pequeña parte de la disputa acerca de la libertad de conciencia. No sé si en el caso de que los hombres fueran más celosos acerca de estas, serían menos beligerantes acerca de las otras. Pero lo que es cierto es que el estímulo de la virtud es un puntal tan necesario al estado, y la indulgencia de algunos vicios trae tan segura perturbación y ruina a la sociedad, que no se ha encontrado nunca, ni puede sospecharse que se vaya a encontrar, ningún magistrado que haya establecido el vicio mediante una ley o prohibido la práctica de la virtud, la cual por su propia autoridad y las ventajas que reporta a todo gobierno en todas partes merece suficientemente la aprobación del ma-

[11] Segunda tabla de los Diez Mandamientos. Los consignados en la segunda tabla, amén de las discrepancias en su división, son considerados mandamientos de probidad o morales. Establecen, pues, los deberes para con el prójimo. Cfr. *Éxodo* 20. *[N. de los T.].*

gistrado. Permítaseme decir, no obstante, por extraño que pueda parecer, que el legislador no tiene nada que ver con las virtudes morales y los vicios, ni ha de imponer los deberes de la segunda tabla sino sólo en la medida que sirvan al bien y la conservación de la humanidad bajo la autoridad de un gobierno. Porque si las sociedad públicas pudieran subsistir bien, o los hombres disfrutar de paz y seguridad, sin hacer valer estos deberes con los mandatos y penas de las leyes es cierto que el legislador no debería prescribir ninguna regla acerca de ellos, sino abandonar enteramente su práctica a la discreción y conciencias de su pueblo. Si las virtudes morales y los vicios pudieran ser separados de la relación que tienen con el bien público, y cesaran de ser un medio para asentar o disturbar la paz y las propiedades de los hombres, devendrían entonces solamente un asunto privado y supra-político entre Dios y el alma del hombre, en donde la autoridad del magistrado no habría de interponerse. Dios ha designado al magistrado como un vicario en este mundo, con poder para mandar; pero se trata, como en otras delegaciones, de mandar sólo en los asuntos de aquel lugar del que es vicario. (Todo aquel que se entromete en los asuntos del otro mundo no tiene otro poder que el de rogar y persuadir.)

El magistrado, como magistrado, no tiene nada que ver con el bien de las almas de los hombres o sus intereses en la otra vida, sino que es ordenado y confiado con su poder solamente para la vida tranquila y confortable de los hombres en sociedad, de unos con otros, como ya ha sido suficientemente probado. Y es aún más evidente que el magistrado ordena la práctica de virtudes, no porque sean virtuosas y obliguen en conciencia, ni sean deberes del hombre hacia Dios y la vía hacia su gracia y favor, sino porque son ventajas para la convivencia entre los hombres y la mayoría de ellas son fuertes lazos y vínculos sociales, los cuales no pueden aflojarse sin hacer añicos todo el armazón; porque respecto a algunas acciones, que no tienen esa influencia sobre el estado, aún siendo vicios reconocidos como tales, como en el caso de la codicia, la desobediencia a los padres, la

ingratitud, la malicia, la venganza o algunos otros, el magistrado nunca desenvaina la espada contra ellos; ni puede decirse que sean desatendidos porque no puedan ser conocidos, cuando lo más secretos de ellos, la venganza y la mala voluntad, establecen la distinción judicial entre homicidio y asesinato.

<Es más, incluso la propia caridad, que ciertamente es el gran deber del hombre y del Cristiano, no tiene sin embargo por qué ser universalmente tolerada en toda su amplitud; desde el momento en que el magistrado tiene absolutamente prohibidos ciertos aspectos e instancias de la misma y ello, por lo que he podido oír, sin ninguna ofensa a las conciencias más compasivas; así, quién duda que aliviar con una limosna al pobre, aunque sea un mendigo[12] (si uno le ve en situación de necesidad), sea, si es considerado absolutamente, una virtud y el deber de todo hombre particular; y sin embargo esto se halla prohibido entre nosotros por una ley y el rigor de una pena, sin que nadie se queje, en este caso, de la violación de su conciencia o de la pérdida de su libertad, lo cual ciertamente, si se tratara de una restricción ilegal sobre la conciencia, no podría pasar desapercibido para tantos hombres compasivos y escrupulosos. Dios, a veces (tanto se preocupa de la preservación del gobierno) hace su ley en cierto grado conforme y complaciente con la del hombre; sus leyes prohíben el vicio, pero la ley de los hombres a menudo da la medida del mismo. Ha habido Estados que han hecho del robo algo legal para quien no fuera cogido en el acto, y probablemente estuviera tan libre de culpa robar un caballo en Esparta como ganar una carrera de caballos en Inglaterra. Porque el magistrado, teniendo poder para elaborar reglas que transfieren propiedades de un hombre a otro, puede establecer una cualquiera con tal

[12] Los estatutos de los pobres vigentes en Inglaterra castigaban la mendicidad. Locke propone que no sólo esté prohibido dar limosnas, sino también que se deba reportar el hecho y llevar al mendigo al juez de paz. Véase *infra E.L.P.,* pág. 191. *[N. de los T.].*

de que sea universal, equitativa y sin violencia, y adecuada al interés y bienestar de esa sociedad[13], como así ocurrió en Esparta, que siendo un pueblo belicoso, no encontró ningún mal en su manera de enseñar a sus ciudadanos vigilia, osadía y laboriosidad. Sólo menciono esto de pasada para mostrar en qué medida el bien del Estado es el criterio de todas las leyes humanas, que parece incluso limitar y alterar la obligación impuesta por alguna de las leyes de Dios y cambiar la naturaleza del vicio y la virtud. Por ello es por lo que el magistrado, que podría hacer del robo una conducta inocente, no puede, sin embargo, hacer legales el perjurio o la falta a la palabra dada, porque son destructivas para la sociedad humana>[14].

Por lo tanto, del poder que el magistrado tiene sobre las buenas y malas acciones, pienso que se sigue:

a) Que no está obligado a castigar todos lo vicios, *i.e.* que puede tolerar alguno; por lo demás, ya me gustaría saber qué gobierno no lo hace.

b) Que no debe ordenar la práctica de ningún vicio, porque tal interdicto no puede servir al bien del pueblo o a la preservación del gobierno.

c) Que en el caso de que ordenara la práctica de algún vicio, el súbdito escandalizado y de conciencia escrupulosa está obligado a desobedecer sus mandatos y someterse a su castigo, como en el caso anterior.

§ III. Estos, supongo, son los límites de la imposición y de la libertad, y estas tres diversas clases de cosas, en las que las conciencias de los hombres están interesadas, deben ser toleradas tan ampliamente como he señalado y no más, si son consideradas en sí mismas por separado y en abstracto. Pero

---

[13] Comparar con *II,* § 110, 120 y 139. Cfr. W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule,* Urbana, University of Illinios Press, 1965. *[N. de los T.].*

[14] Párrafo borrado de la última versión. Ver Goldie, *John Locke. Political Essays,* pág. 145. *[N. de los T.].*

existe todavía un caso que puede modificar, por los mismos motivos, el tratamiento por parte del magistrado de aquellos hombres que reclaman este derecho de tolerancia.

§ III.1. Ya que los hombres usualmente toman su religión en conjunto y asumen en bloque todas las opiniones de su partido, sucede con frecuencia que mezclan con su culto religioso y opiniones especulativas otras doctrinas absolutamente destructivas para la sociedad en la que viven, como es evidente en los Católicos Romanos que no se consideran sujetos a ningún otro príncipe más que al papa. Así, estos, mezclando tales opiniones con su religión, reverenciándolas como verdades fundamentales, y sometiéndose a ellas como artículos de fe, no deben ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión, a menos que tenga la seguridad de poder permitir lo uno sin que se difunda lo otro, y que aquellas opiniones no sean asimiladas y abrazadas por todos los que participan con ellos de su culto religioso, lo cual, supongo, es muy difícil que suceda. <Y aquello que puede volverlos todavía menos susceptibles de ser tolerados es cuando, (por añadidura) a estas doctrinas peligrosas para el gobierno, tienen el poder de un príncipe vecino de la misma religión dispuesto en toda ocasión a alentarlos y secundarlos>[15].

§ III.2. Puesto que la experiencia respalda la práctica y los hombres no son todos santos que alegan motivos de conciencia, pienso que no injurio a ningún partido si digo que la mayoría de los hombres, o al menos facciones de ellos, cuando tienen poder suficiente hacen uso del mismo, bien o mal, para provecho propio y para constituirse ellos mismos en autoridad; pocos hombres entran en los dominios del poder si no es para apoderárselo y retenerlo. Así, cuando los hombres se agrupan en compañías distinguiéndose del resto del pueblo, y se da una más estricta alianza con aquellos de su misma denominación y partido que con otros ciudadanos, no importa que la distinción sea religiosa o ridícula, si no es porque los vínculos de la religión

[15] Pasaje incorporado en la última versión, ibíd., pág. 146. *[N. de los T.].*

son más fuertes, y sus pretensiones más favorables y aptas para atraer partidarios y, por ello, tanto más grande deber ser la sospecha y más cuidadosa la vigilancia; digo que cuando cualquiera de estos partidos es grande, o está creciendo en tal número como para manifestarse peligroso al magistrado y parece amenazar visiblemente la paz del estado, el magistrado puede y debe emplear todos los medios, ya sean políticos o de autoridad, que resulten convenientes para reducir, desarticular y suprimir el partido y prevenir de esta manera el daño. Porque, aún cuando realmente sólo les separe del resto el culto religioso y el [magistrado] sólo deba utilizar como último remedio la fuerza y la severidad contra ellos, que no hicieron otra cosa que honrar a Dios a su manera, en realidad, sin embargo, él no persigue su religión o les castiga por ello, más que en una batalla el conquistador mata a hombres por llevar unas cintas blancas en sus sombreros, o cualquier otra insignia, sino porque esa es la marca de que son enemigos y peligrosos; siendo la religión, esto es, tal o cual forma de culto, la causa de su unión y correspondencia, no de su carácter faccioso y su turbulencia. Porque rezar a Dios en esta o aquella postura no convierte a los hombres en más facciosos o en enemigos unos de otros, ni debe ser tratado de modo distinto a como se trata el uso de sombreros o turbantes, y sin embargo cualquiera de estas cosas puede tener este efecto, al ser una nota de distinción y dar una oportunidad para contar sus fuerzas, conocer su fortaleza, confiar en los demás y unirse fácilmente en cualquier ocasión. De forma que no se hallan limitados a causa de esta o aquella opinión o culto, sino porque tal cantidad de individuos, de cualquier clase de opinión, que disintiera, sería peligroso. Lo mismo ocurriría si una cierta moda en el vestir, distinta a la del magistrado y a la de aquellos que le siguen, se extendiera y se convirtiera en la divisa de una parte considerable del pueblo, de tal forma que originara una muy estrecha correspondencia y amistad de unos con otros. ¿Podría esto dar al magistrado una causa de celos, que le llevara a prohibir bajo pena la moda en cuestión, no por ilegíti-

ma, sino por el peligro que pudiera ocasionar? De este modo, una capa laica puede tener el mismo efecto que una cogulla eclesiástica o que cualquier otro hábito religioso.

Y probablemente los cuáqueros, si fueran lo suficientemente numerosos para convertirse en un peligro para el estado, merecerían la preocupación y vigilancia del magistrado para contenerlos, si no se distinguieran del resto de los súbditos por el simple hecho de conservar puestos sus sombreros, tanto como si hubieran establecido una forma de religión separada del estado; en tal caso nadie podría pensar que el no permanecer descubierto fuera algo a lo que tuviera que apuntar la severidad del magistrado; un caso distinto es cuando estas prácticas agrupan a un gran número de hombres, quienes, aunque disienten del magistrado en cuestiones totalmente indiferentes y triviales pueden, sin embargo, poner en peligro al gobierno. En tal caso el [magistrado] puede tratar de contener, debilitar o disolver, por todos los medios que sean adecuados a ese propósito, cualquier partido de hombres unidos por la religión o por cualquier otra cosa, a causa del peligro manifiesto para su gobierno. En este asunto él ha de juzgar y no podrá ser responsable en el otro mundo por lo que hace directamente en orden a la preservación y la paz de su pueblo, de acuerdo con su mejor sabiduría.

Que la fuerza y la compulsión sean la vía adecuada a este fin no lo voy a discutir aquí; pero me atrevo a afirmar>[16].

<Contra la tolerancia se objeta usualmente que si la gran tarea del magistrado es preservar la paz y la tranquilidad de su gobierno, no está obligado a tolerar diversas religiones en su país, ya que introducen distinciones bajo las que los hombres se agrupan e incorporan a cuerpos separados del cuerpo público, lo que puede ocasionar desorden, conspiraciones y sediciones en el Estado y poner en peligro al gobierno.

Yo respondo: que si ninguna de las cosas que pueden ocasionar desorden y conspiración en un Estado deben ser soportadas,

---

[16] Párrafo borrado en la última versión, ibíd., págs. 147-148. *[N. de los T.].*

todos los hombres descontentos y activos deben ser apartados, y debe tolerarse menos el susurro que la predicación, por ser más propicio a la práctica y fomento de la conspiración. Y si no han de ser soportados ninguno de los grupos de hombres reunidos en asociaciones o corporaciones distintas del cuerpo público, todas las cartas de las ciudades, especialmente de las grandes, deberían ser revocadas. Los hombres unidos en una religión tienen tan poco o probablemente menos interés contra el gobierno que aquellos unidos bajo los privilegios de una corporación. De esto estoy seguro: son menos peligrosos cuanto más dispersos y desorganizados. Y las mentalidades de los hombres son tan variadas en materia de religión, tan sutiles y escrupulosas en cosas que conciernen a la eternidad, que cuando son indiferentemente tolerados y la persecución y la fuerza no los conducen juntos, son propensos a dividirse y subdividirse en una multitud de pequeños cuerpos, y siempre con una gran enemistad respecto de quienes se han escindido en último lugar o de quienes se hallan más próximos, de manera que unos se vigilan a otros, y el resto de ciudadanos no debe tenerles miedo en tanto que compartan por igual la justicia y protección común. Y si el ejemplo de la antigua Roma (donde opiniones, dioses y formas de culto tan diferentes fueron promiscuamente toleradas) es de algún valor, tenemos razón al imaginar que ninguna religión puede resultar sospechosa de una mala voluntad hacia el estado hasta que el gobierno, por un trato parcial hacia ellos diferente al del resto de los súbditos, declare sus malas intenciones a quienes las profesan, y haga así de ello un asunto de estado. Y si algún hombre racional imagina que la fuerza y la compulsión puedan en algún momento ser la vía correcta para expulsar del mundo una opinión o religión, o para quebrar un partido de hombres unidos por la profesión de aquella, me atrevo a afirmar>[17] que esto es lo peor, el último recurso a emplear y con la mayor de las cautelas, por las siguientes razones:

---

[17] Párrafo añadido en la última versión como sustituto del párrafo anterior borrado. Ver ibíd., págs. 148-149. *[N. de los T.].*

a) Porque trae sobre el hombre aquello de lo cual quería liberarse y constituía el único motivo para entrar a formar parte del Estado, *i.e.,* la violencia. Porque si no existiera temor a la violencia no habría gobierno en el mundo, ni tampoco necesidad del mismo.

b) Porque el magistrado, al hacer uso de la fuerza, estorba en parte lo que pretende hacer, que es alcanzar la seguridad de todos. Puesto que es su deber la preservación, en la medida de lo posible, de la propiedad, la tranquilidad y la vida de todo individuo, se halla obligado a no perturbar ni destruir la de algunos en aras de la tranquilidad y seguridad del resto, hasta que no se haya probado si existe el medio de salvarlas todas. Porque en la medida en que arruine o destruya la seguridad de uno de sus súbditos por la del resto, en esa misma medida se opone a su propio designio, el cual es y debe ser sólo la preservación, a la cual aún los más humildes tienen derecho. Sería, sin embargo, un remedio tan poco caritativo como torpe, que nadie usaría o consentiría, el que consiste en cortar todo un dedo ulcerado, aún cuando amenace una gangrena, antes de que otros remedios más amigables no se hayan probado ineficaces, aunque sea una extremidad que está al nivel de la tierra y bien distante de la cabeza. Puedo ver sólo una objeción que puede hacerse a esto, y es que, con la aplicación de remedios más moderados, tales métodos lentos pueden hacerte perder la oportunidad de aplicar aquellos otros que, a tiempo, serían eficaces, mientras que con una forma de proceder débil, la enfermedad crece, la facción se hace fuerte, se cobra la cabeza y se convierte en vuestro amo. A esto respondo que los partidos y las facciones crecen lentamente y por grados, tienen su tiempo de infancia y debilidad, tanto como de plena madurez y fuerza, y no devienen temibles en un instante, sino que conceden suficiente tiempo para experimentar otra clase remedios sin ningún peligro por el retraso. Pero si, por casualidad, el magistrado encuentra que los disidentes son tan numerosos como para estar en condición de luchar con él,

no veo qué puede ganar por la fuerza y la severidad, cuando de este modo les concede a ellos el pretexto suficiente para organizarse y armarse, y hacerse, todos unidos, más firmes contra él. Pero a esto, que en algo linda con aquella parte de la cuestión que tiene que ver más con los intereses del magistrado que con sus deberes, me referiré en un lugar más adecuado[18].

§ IV. Hasta ahora, sólo he trazado los límites que Dios ha establecido al poder del magistrado y a la obediencia del súbdito, los cuales son ambos súbditos y deben igualmente obediencia al rey de reyes, el cual espera de ellos el cumplimiento de aquellos deberes que les incumben en sus respectivos rangos y condiciones; de donde se concluye que:

§ IV.1. Hay algunas opiniones y acciones que son totalmente ajenas a los intereses del estado, y no tienen influencia directa sobre las vidas de los hombres en sociedad; tales son todas las opiniones especulativas y del culto religioso, y deben ser claramente merecedoras de tolerancia universal que el magistrado no debe vulnerar.

§ IV.2. Hay algunas opiniones y acciones que por su propensión natural son absolutamente destructivas para la sociedad humana, como que la fe puede quebrarse con las herejías, que si el magistrado no lleva a cabo una reforma pública de la religión esta puede ser hecha por los súbditos, que uno se halla obligado públicamente a enseñar y propagar cualquier opinión en la que crea, y de la misma manera, en relación a las acciones, toda clase de engaños e injusticia, etc.; nada de esto debe ser tolerado por el magistrado.

§ IV.3. Existe un tercer tipo de opiniones y acciones que, en sí mismas, no perturban ni favorecen a la sociedad

[18] Continúa en § IV 3. *[N. de los T.].*

humana, sino que sólo, según el carácter del estado, y la disposición de sus asuntos, pueden tener una influencia positiva o negativa; como que la poligamia sea algo lícito o ilícito, que se abstenga o no de comer carne o pescado en ciertas temporadas, y otras opiniones prácticas de esta clase; y todas las acciones relacionadas con los asuntos indiferentes deben ser objeto de tolerancia sólo en la medida en que no interfieran con el interés público o sirvan en algún modo para a perturbar el gobierno.

Y es en esta medida en la que la tolerancia concierne al deber del magistrado. Una vez mostrado lo que está obligado a hacer en conciencia, no estará de más tomar un poco en consideración lo que debe hacer por prudencia. Puesto que los deberes de los hombres están recogidos en reglas generales establecidas, pero su prudencia está regulada por circunstancias relativas a ellos mismos en particular, será necesario, a fin de mostrar cuánto interesa la tolerancia al magistrado, descender a lo singular.

Al considerar, por consiguiente, la situación de Inglaterra en el presente, no hay sino una sola pregunta en todo este asunto, esta es ¿la tolerancia o la imposición son la vía más rápida para garantizar la seguridad y la paz, y promover el bienestar de este reino?

En lo que se refiere a asegurar la paz, sólo hay un camino: que tus amigos en casa sean muchos y vigorosos, y tus enemigos, pocos y deleznables, o al menos, que la desigualdad en su número haga que sea, para los descontentos, muy peligroso y difícil molestarte.

En lo que se refiere a promocionar el bienestar del reino, que consiste en la riqueza y el poder, lo que conduce a esto de de forma más inmediata es el número y laboriosidad de los súbditos[19].

---

[19] Cfr. *II*, § 43. Además, véase *infra E.L.P.,* pág. 191; *Comercio,* pág. 115. *[N. de los T.].*

No se puede ver bien qué influencia ejerza la tolerancia en todo esto sin tomar en consideración los diferentes partidos que existen ahora entre nosotros y que bien pueden ser comprendidos bajo estos dos: papistas y fanáticos.

a) En cuanto a los papistas, es cierto que la propagación de algunas de sus peligrosas opiniones no debe ser tolerada, puesto que son absolutamente destructivas para todos los gobiernos, excepto para el del Papa; y a quien quiera que esparza y publique cualquiera de ellas el magistrado está obligado a reprimirlo, tanto como pueda ser suficiente, para impedirlo. Y esta regla no sólo alcanza a los papistas, sino también a cualquier otro tipo de hombre; porque tal limitación dificultará algo la propagación de aquellas doctrinas que siempre tendrán malas consecuencias y que, como a las serpientes, no se las convence con buenas maneras de que guarden su veneno.

b) Los papistas no deben gozar del beneficio de la tolerancia porque, allí donde tienen poder, se consideran obligados a negársela a los demás. Y no es razonable que alguien que tendría una plena libertad de religión no reconozca como principio propio que nadie debe perseguir o molestar a otro porque disienta de él en materia de religión. Porque la tolerancia, asentada por el magistrado como el fundamento sobre el que establecer la paz y tranquilidad de su pueblo, si tolera a quienes disfrutan del beneficio de esta indulgencia, y al mismo tiempo la condenan por ilegítima, sólo está abrigando a los que se confiesan ellos mismos obligados a perturbar su gobierno tan pronto como sean capaces de ello.

c) Puesto que es imposible, ya sea con indulgencia o severidad, hacer a los papistas, mientras sean papistas, amigos del gobierno; ya que son sus enemigos tanto en sus principios como intereses, y por lo tanto, considerándolos como enemigos irreconciliables, de cuya fidelidad no puede uno estar nunca seguro, mientras deban una obediencia ciega a un papa infalible que tiene las llaves de sus conciencias prendidas de su faja, y puede, según la ocasión, dispensarlos de todos los jura-

mentos, promesas y obligaciones que tengan hacia su príncipe, especialmente si este es (desde su punto de vista) un hereje, y armarlos para perturbar el gobierno; pienso que no deben gozar del beneficio de la tolerancia. Porque esta no puede, pero sí su limitación, disminuir su número o, al menos no aumentarlo, como es usual con todas las demás opiniones, que crecen y se propagan cuando son perseguidas, y por las dificultades que sufren provocan la simpatía de los espectadores. Los hombres son propensos a compadecer al que sufre y a estimar esa religión como pura, y a los que la profesan como individuos tan sinceros que pueden soportar la prueba de la persecución. Pero pienso que ocurre muy de otra manera con los Católicos, que son menos aptos que otros para ser compadecidos, porque no reciben otro tratamiento que aquel que la crueldad de sus propios principios y prácticas, como es sabido, merece; la mayoría de los hombres juzgan aquella severidad de la que se quejan como el justo castigo que merecen como enemigos del estado, más que como la persecución de hombres de conciencia por la religión, lo que verdaderamente no es; tampoco se puede pensar que son castigados meramente por su conciencia quienes, al mismo tiempo, son súbditos de un príncipe extranjero enemigo. Además, los principios y doctrinas de esa religión son menos adecuados para apoderarse de mentes inquisitivas y espíritus inquietos. Los hombres, comúnmente, en sus cambios voluntarios, buscan libertad y entusiasmo donde permanecer libres y dueños de sí mismos, más que entregarse a la autoridad e imposición de otros. Ciertamente la tolerancia no puede producir divisiones entre ellos, ni la mano dura que se les aplica puede (como con otros partidos disidentes) hacer que se unan a los fanáticos (con cuyos principios, culto, y temperamento son del todo inconsistentes), y hacer más grande el peligro aumentando, por esos medios, el número de descontentos unidos entre sí. A esto se añade que el papismo, habiendo sido constituido sobre un mundo ignorante y celoso por el arte y la diligencia de su cle-

ro, y mantenido ahí con los mismos artificios, apoyado en el poder y la fuerza, es el que, de todas las religiones, puede declinar más fácilmente donde el poder secular la trate con dureza, o al menos les sustraiga el ánimo y apoyo que recibe de su propio clero.

Pero si las restricciones a los papistas no disminuyen el número de nuestros enemigos, atrayendo a algunos de ellos a nosotros, al menos incrementa el número y fortalece las manos de nuestros amigos, uniendo firmemente a todo el partido Protestante en nuestra ayuda y defensa. Porque el interés del rey de Inglaterra, como cabeza de los Protestantes, se verá muy favorecido por el desaliento del papado entre nosotros. Los partidos disidentes pronto se unirán en una común amistad con nosotros, cuando encuentren que estamos realmente separados del enemigo común tanto de nuestra iglesia, como de todas las profesiones Protestantes; y esta ha de ser la prenda de nuestra amistad hacia ellos, y una garantía de que no van a ser engañados en la confianza que nos tienen, y en la sinceridad del acuerdo que hicimos con ellos.

El resto de disidentes entran dentro de la oprobiosa categoría de fanáticos; de los cuales pienso (dicho sea de paso) que con mayor prudencia podrían ser dejados de lado y olvidados, en lugar de hacer uso de ellos. Porque, ¿qué hombre inteligente, en un situación desordenada, descubre y corrige las distinciones, algo que sólo codician aquellos que son facciosos, o dando un nombre común a partidos diferentes enseña así a unirse a quienes él está interesado en dividir y mantener a distancia unos de otros?

Pero llegamos a lo que es más importante. Pienso que hay un acuerdo general en torno a la necesidad de que los fanáticos resulten de utilidad, colaboren y, en la medida de lo posible, sean leales al gobierno actual, tanto para protegerlo de disturbios internos como para defenderlo de agresiones desde el exterior. Posiblemente nada puede provocar esto si no es aquello que puede modificar su entendimiento y atraerlos a

nuestra fe, o de otro modo, si ellos no abandonan sus creencias, todavía se les puede convencer de que dejen de lado sus animosidades y se hagan amigos del estado, aún cuando no son hijos de la iglesia.

Acerca de qué eficacia pueden tener la fuerza y la severidad para alterar las opiniones de la humanidad —aunque la historia está llena de ejemplos, y es infrecuente encontrar una opinión eliminada del mundo con la persecución, sino donde la violencia haya barrido a la vez a todos cuantos la profesan— no deseo que nadie vaya más allá de su propia alma para probar si alguna vez la violencia ganó algo sobre sus opiniones, si incluso los argumentos tratados acaloradamente no pierden algo de su eficacia, y no le hacen más obstinado en su opinión. Así de cautelosa es la naturaleza humana para preservar la libertad de aquella parte en la que descansa la dignidad de un hombre que, de ser sometida, en poco le diferenciaría de una bestia. Pregunto a aquellos que en los últimos tiempos resistieron tan firmemente la fuerza ineficaz de la persecución, y encuentro cuán poco se obtuvo de sus opiniones y, sin embargo, todavía están dispuestos a intentarlo con otros, como si toda la severidad del mundo les pudiera haber acercado un paso a una aceptación convencida y sincera de las creencias entonces dominantes. Que no nos digan que fue porque ellos creyeron estar en lo correcto, porque todo hombre está persuadido de que está en lo correcto en aquello que cree. Sin embargo, se pone de manifiesto lo poco que depende esta obstinación o constancia del conocimiento en aquellas galeras de esclavos que regresaban de Turquía, de quienes, aún habiendo padecido toda clase de miserias antes que renunciar a su religión, podría uno adivinar, por las vidas y principios de la mayoría de ellos, que no tenían ningún conocimiento de la doctrina y práctica del Cristianismo. ¿Quién no piensa que aquellos pobres cautivos, si por renunciar a una religión en la cual no habían sido muy instruidos, ni de la que habían sido extremadamente celosos cuando disfrutaban de libertad en su

hogar, pudieran haber recobrado su libertad por mudar sus creencias, no habrían (si las cadenas se lo hubieran permitido) degollado a aquellos crueles patronos que los trataban tan severamente, y respecto de quienes, sin embargo, no habrían ejercido violencia alguna si los hubieran tratado con civilidad, como justos prisioneros de guerra? De lo que podemos deducir que sería un intento temerario, si estuviera en la mente de alguien, hacer de esta isla una galera en la que la mayor parte fuera reducida a la condición de esclavos, obligada a latigazos a remar en la nave, pero sin participar en nada de la carga, ni tener ningún privilegio o protección, a menos que quisieran hacer cadenas para todos aquellos que hubieran de ser tratados como Turcos, y persuadirlos de permanecer tranquilos mientras se las pusieran. Dejad que los clérigos prediquen el deber cuanto quieran, pero nunca se ha conocido que los hombres se rindan pacíficamente a la opresión y sometan a sus espaldas a los látigos de los demás, cuando creen que tienen fuerza suficiente para defenderse.

No digo esto para justificar tales procedimientos, los cuales pienso que he condenado suficientemente en la parte anterior de este discurso; sino para mostrar cuál es la naturaleza y el comportamiento de la humanidad, y lo que usualmente han sido las consecuencias de la persecución. Además, la introducción forzosa de creencias previene a la gente de familiarizarse con ellas, dando a los hombres la sospecha inevitable de que lo buscado, haciendo proselitismo con la fuerza, no es la verdad, sino el interés y el dominio. ¿Quién toma ese curso para convencer a alguien de ciertas verdades de las matemáticas? Se dirá, probablemente, que aquellas son verdades de las que no depende mi felicidad. Lo concedo, y estoy muy en deuda con quien tanto se preocupa de que yo sea feliz; pero es difícil pensar que lo que surge por caridad hacia mi alma comporte tal mal trato de mi cuerpo, o que se halle muy interesado en que sea feliz en otro mundo quien se complace en verme miserable en este. Me asombro de que aquellos que tie-

nen una atención tan celosa hacia el bien de los demás no se preocupen un poco más de auxiliar a los pobres, o se creen implicados en la guarda de las propiedades de los ricos, que ciertamente, también son cosas buenas y forman parte de la felicidad de uno; si podemos creer en el testimonio de vida[20] de aquellos que nos hablan de la bienaventuranza del paraíso, pero procuran hacerse, tanto como los demás, con grandes propiedades en la tierra.

Pero, pese a todo esto, si la persecución pudiera, no sólo de vez en cuando conquistar a un tierno y pusilánime fanático (lo que sin embargo raras veces hace, y usualmente junto con la pérdida de dos o tres ortodoxos); si pudiera, digo, conducir de una vez a todos los disidentes dentro de los confines de la iglesia, el gobierno no estaría por ello asegurado, sino más amenazado, y el peligro se haría tanto más grande como lo es tener un enemigo falso y secreto, pero exasperado, en lugar de un adversario abierto y justo. Porque el castigo y el miedo pueden hacer a los hombres disimular; pero no convenciendo a la razón de nadie no es posible que puedan inducirlos a aprobar la creencia, sino que, ciertamente, les harán odiar a la persona de su perseguidor y provocarán en ellos la mayor aversión a esta y a su creencia. Quienes se someten sólo prefieren la impunidad de no declarar sus creencias, pero no por ello aprueban las nuestras. El temor al poder, no el amor al gobierno, es lo que les contiene, y si aquella es la cadena que les une a ti, con certeza que les retendría más efectivamente si fueran disidentes abiertos y no descontentos clandestinos, porque, de este modo, no sólo sería más fácil de llevar, sino también difícil librarse de ella. Al menos esto es cierto, compeler a los hombres a aceptar tus creencias, por cualquier otro medio que no sea convenciéndolos de la verdad de aquella, no los hace más tus

[20] El testimonio (del lat. *testimonium:* prueba, argumento) es el ejemplo de vida por el cual la verdad de la bienaventuranza se manifiesta. *[N. de los T.].*

amigos que forzar a los pobres Indios a entrar en el río para ser bautizados los hace Cristianos.

Aunque la fuerza no puede dominar las creencias de los hombres, ni implantar ninguna nueva en sus corazones, todavía pueden hacerlo la cortesía, la amistad y la delicadeza en el trato. Muchos hombres cuyos asuntos o pereza les impiden el análisis de sus opiniones, adoptan muchas de estas por confianza, incluso en materia de religión, pero nunca las toman de persona alguna de cuyo conocimiento, amistad y sinceridad no estén ellos bien seguros; y es imposible que lo estén de aquel que los persigue.

Pero los hombres inquisitivos, aunque no comparten las ideas de otros por la gentileza de estos, todavía están más dispuestos a ser convencidos, y son más propensos a buscar razones que puedan persuadirlos a compartir las creencias de quienes están obligados a amar.

Puesto que la fuerza es una forma equivocada de apartar a los disidentes de sus convicciones (mientras que al atraerlos a tus creencias los unes firmemente al estado), esta se impondrá mucho menos con quienes, pudiendo ser tus amigos, se mantienen inamovibles en sus convicciones y persisten en una opinión diferente a la tuya. Quien difiere en una opinión está en principio sólo alejado de ti; pero si le maltratas por algo que cree que es correcto, entonces se vuelve un perfecto enemigo. Lo uno es simplemente una diferencia, pero lo otro es una disputa. Tampoco es este todo el daño que la severidad provocará entre nosotros dada la actual situación, ya que la fuerza y el mal trato no sólo incrementarán la animosidad, sino también el número de enemigos. Porque los fanáticos, tomados en su conjunto, son numerosos, y posiblemente más que los amigos cordiales de la religión del estado, pero se hallan, sin embargo, desintegrados en diferentes partidos que se encuentran unos de otros a la misma distancia que les separa de ti, si no los conduces más allá por el mal trato que de ti reciben; porque sus meras creencias son tan inconsistentes unas

con otras como lo son respecto de la Iglesia de Inglaterra. El pueblo, por lo tanto, que se halla así dispersado en diferentes facciones es más estable en un entorno de tolerancia; porque, estando en tan buena condición bajo tu mando como pueden esperar estarlo bajo cualquiera, no es probable que se unan para erigir a otro, de quien no pueden tener la certeza de que les vaya a tratar tan bien. Pero, si los perseguís los hacéis a todos de un sólo partido e interés en contra vuestra, los tentáis a librarse de vuestro yugo y a aventurarse por un nuevo gobierno, en el que cada uno alberga la esperanza de alcanzar el poder para sí o la de conseguir un mejor tratamiento bajo el de otros, porque los nuevos gobiernos no pueden sino ver que la misma severidad del gobierno, que les llevó a adueñarse del poder y a sus partidarios a alzarse, despertará en otros el mismo deseo y la misma fuerza para derrocarlos; y por ello cabe esperar que sean cautos en su ejercicio. Pero si pensáis que los diversos partidos ya han alcanzado un cierto nivel de consistencia, y se han articulado en un cuerpo y con un interés común en contra vuestra, tanto si fueron las penalidades sufridas bajo vuestro gobierno lo que les unió como si no, cuando sean tantos que os igualen o excedan en número como probablemente suceda en Inglaterra, la fuerza será todavía un método de sometimiento malo y peligroso. Si la uniformidad es para Inglaterra tan necesaria como muchos pretenden y la compulsión es la manera de alcanzarla, yo les pregunto a quienes son tan entusiastas de aquella si realmente pretenden conseguirla por la fuerza o no. Si no, no sólo es imprudente, sino también malicioso, que bajo esta pretensión se inquiete y atormente a sus hermanos con castigos ineficaces. Porque para mostrar cómo una pequeña persecución, no llevada a sus extremos, ha sido capaz de lograr la uniformidad, formularé una sencilla pregunta: ¿hubo en este reino alguna vez libre tolerancia? Si no la hubo, deseo saber de alguien del clero que en otro tiempo haya sido secuestrado: cómo fueron echados de sus propiedades, y si la imposición y la severidad fueron sufi-

cientes para preservar a la Iglesia de Inglaterra y detener el avance de los puritanos, aún antes de la guerra. Si, por tanto, la violencia sirviera para establecer la uniformidad, es inútil atenuar el asunto. Esa severidad que debe producirse no puede detenerse antes de la total destrucción y extirpación de todos los disidentes. Y cómo esto pueda estar de acuerdo con la doctrina del Cristianismo, los principios de nuestra iglesia y la reforma del papado lo dejo al juicio de quien pueda pensar que la masacre de Francia es digna de ser imitada[21], y deseo que consideren que si la muerte (porque nada más leve puede establecer la uniformidad) fuera la pena por no avenirse a las oraciones comunes y no participar en todo el culto de nuestra iglesia, en qué medida una ley de esas características establecería la tranquilidad y la seguridad al gobierno del reino.

La religión Romana, que había sido implantada hacía poco tiempo y había arraigado escasamente en Japón (porque los pobres convertidos tenían bien poco de las eficaces verdades y de la luz del Cristianismo que les era transmitido por aquellos maestros que hacen de la ignorancia la madre de la devoción, y conocen muy poco más allá del Ave María y el Padre Nuestro), no pudo ser extirpada sino por la muerte de muchos miles de personas; que no se consiguió en absoluto la disminución de su número hasta que extendieron la severidad más allá de los delincuentes, e hicieron matar no sólo a la familia que cobijaba a un sacerdote, sino también a todas las familias vecinas que vivían a ambos lados, aunque fueran extraños o enemigos de la nueva religión, e inventaron refinados y prolongados métodos de tortura, peores que mil muertes[22], y aun-

[21] Matanza de San Bartolomé en 1572 en la que durante varios meses fueron perseguidos y ejecutados los cabecillas del partido hugonote. *[N. de los T.].*

[22] Rebelión de la península de Shimabara (al este de Nagasaki) entre 1637-1638. Esta región había sido hasta 1614 un antiguo dominio de la familia cristiana Arima, lo cual produjo una expansión de esta religión entre los campesinos. *[N. de los T.].*

que algunos tuvieron suficientes fuerzas para soportarlos catorce días seguidos, muchos renunciaron a su religión, y sus nombres fueron inscritos en un registro con la idea de que cuando hubieran sido eliminados todos los que profesaban el Cristianismo, ellos también serían masacrados todos en un sólo día, pensando que aquella creencia no sería extirpada de modo que no tuviera nunca más posibilidades de difundirse, mientras quedara vivo alguien que hubiera tenido el menor trato con ella, o que hubiera conocido del Cristianismo algo más que el nombre. Tampoco se permite que los Cristianos que ahora comercian allí, hablen, crucen las manos o hagan algún gesto que pueda poner de manifiesto la diferencia de su religión. Si alguien piensa que en nuestra iglesia debe ser restaurada la uniformidad, aún por un método como este, hará bien en considerar el número de súbditos del rey que quedarán cuando esté hecho. Hay una cosa más a destacar en este caso, y es que no fue por erigir la unidad religiosa (ya que los japoneses toleran siete u ocho sectas, y algunas tan diferentes como es la creencia en la mortalidad o inmortalidad del alma; ni el magistrado es tan curioso o inquisitivo que quiera saber a qué secta pertenecen sus súbditos, o les obligue a profesar su religión), tampoco por alguna aversión al Cristianismo, al que soportaron durante un buen tiempo que creciera entre ellos, hasta que la doctrina del clero papista les hizo sospechar que la religión no era sino su pretexto, y el imperio su propósito, y les hizo temer la subversión de su estado; sospecha que el propio clero alimentó todo lo que pudo hasta la extirpación de esta creciente religión.

Más he aquí los peligros que comporta establecer la uniformidad.

A fin de ofrecer una lista completa de esta materia quedan aún por tratar estas cuestiones particulares:

1. Mostrar qué influencia es probable que ejerza la tolerancia sobre el número y la laboriosidad de vuestro pueblo, de lo que depende el poder y la riqueza del reino.

2. Si en Inglaterra se ha de usar la fuerza para llegar a una estructura uniforme, considerar qué partido por sí solo, o qué partidos son los que se pueden unir, para formar una fuerza capaz de obligar al resto.
3. Mostrar que todo lo que habla en contra de la tolerancia parece presuponer que la severidad y la fuerza son las únicas artes de gobierno y la forma de eliminar toda facción, lo cual es un error.
4. Que la mayoría de las cuestiones controvertidas y relativas a la distinción entre sectas no forman parte de la verdadera religión, o lo son de muy escasa consideración y de carácter accesorio.
5. Considerar cómo ha podido ocurrir que la religión cristiana haya producido en las sociedades civiles más facciones, guerras, y disturbios que cualquier otra, y si la tolerancia y el latitudinarismo[23] podría prevenirnos de estos males.
6. Que la tolerancia no conduce al establecimiento de un gobierno de ninguna otra forma que proveyendo a la mayoría de una sola mente y alentando a todos a la virtud, lo que se lleva a cabo elaborando y aplicando leyes rigurosas relativas a la virtud y el vicio, pero haciendo que los confines de la comunidad eclesiástica sean lo más amplios posibles, esto es, que vuestros artículos relativos a opiniones especulativas sean pocos y extensos, y las ceremonias en el culto, pocas y sencillas; lo que representa el latitudinarismo.
7. Que definir y tratar de demostrar muchas doctrinas que se reconocen como incompresibles, y que no pue-

[23] Doctrina y actitud tomada por teólogos anglicanos en el siglo XVII que, interpretando de forma laxa las enseñanzas cristianas, buscan la tolerancia en materia religiosa, ya que la razón sólo podía justificar un pequeño número de dogmas. *[N. de los T.]*.

> den ser conocidas de otra forma que por revelación, y exigir el asentimiento de los hombres en los términos propuestos por los doctores de las diversas iglesias, genera necesariamente un gran número de ateos.

Pero de todo ello me ocuparé cuando disponga de más tiempo libre.

Comercio (1674)[24]

El fin principal del comercio es la riqueza y el poder que se engendran mutuamente. Las riquezas consisten en la abundancia de bienes muebles, que producen rendimiento en el extranjero y no son susceptibles de consumo en casa, y especialmente en la abundancia de oro y plata. El poder consiste en el número de hombres y la capacidad para mantenerlos. El comercio conduce a ambos por medio del aumento de vuestras existencias y vuestro pueblo, y así mutuamente.

El comercio puede dividirse en dos partes. 1) La manufactura doméstica, por la cual se debe entender todo el trabajo empleado por vuestro pueblo en la elaboración de materias

---

[24] *MS. Locke,* c. 30, f. 18. Impreso en J. Locke, «John Locke's notes on trade, c. 1674», en J. Thirsk y J. P Cooper (eds.), *Seventeenth-century economic documents,* Oxford, Clarendon Press, 1972, pág. 96; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 221-222. El texto corresponde a las notas tomadas por Locke a partir de la lectura de la obra publicada por Carew Reynell en 1674 *(The true English interest [...]).* En estas notas Locke destaca la capacidad del comercio para generar riquezas y, por tanto, poder. El desequilibrio favorable de la balanza comercial es para Locke la única fuente de riquezas para un país sin minas como Inglaterra. Comparar estas notas con *II,* § 43; *E.M.1,* página 59 y sigs. «(...) al Reino no le importa quién de nosotros gana o pierde: sólo la caridad nos enseña que aquellos que son menos capaces de cuidar de sí mismos deben ser especialmente protegidos por la ley» *(E.M.1,* pág. 61). Para un análisis completo del texto véase P. H. Kelly, «General Introduction: Locke on Money», en *Locke on Money* (Oxford, Clarendon, 1991). *[N. de los T.].*

primas para el consumo, ya sea interno (donde se excluye la importación del extranjero) o de los extranjeros. 2) El transporte, *i.e.,* la navegación y la comercialización.

El pueblo también puede dividirse en dos. 1) Aquellos que contribuyen de algún modo a vuestro comercio, especialmente con materias primas para la exportación; los principales son los hombres empleados en la cría de animales, en los tejidos, las minas y la navegación. 2) Aquellos otros que están ociosos y no ayudan, como los criados de la aristocracia y los mendigos o, lo que es peor, obstaculizan el comercio, como en cierto grado lo hacen los minoristas, las multitudes de abogados, y, por encima de todo, los soldados que reciben remuneración.

Son promotores del comercio: la libertad de comercio; la fácil naturalización[25]; la libertad de religión; el registro o seguridad de la propiedad; las pequeñas tasas comerciales; las casas de trabajo públicas; la moneda buena, segura y difícil de falsificar[26]; la transferencia de cuentas; el aumento y fomento de los marineros en islas ya que no hay marinero ni navegación en el continente que pueda autoabastecerse sin suministros, la mano de obra barata; las modas adaptadas a vuestras propias manufacturas; la adecuación de las manufacturas a los mercados cuyas materias primas necesitamos; las bajas tasas a la exportación de las nuevas manufacturas domésticas[27].

---

[25] Cfr. John Locke, *«For a General Naturalisation»,* en *John Locke, Political Essays,* págs. 322-326. *[N. de los T.].*

[26] En la época de Locke la acuñación de moneda se hacía con martillo. La irregularidad de los bordes resultante permitía una fácil adulteración en su peso sin modificar el valor nominal del sello oficial. Cfr. *E.M.2. [N. de los T.].*

[27] Locke prefería las tasas de exportación bajas sólo para las mercancías, mientras que para el dinero o el metálico debían ser altas. Cfr. *E.M.1.* Las tasas a las exportaciones no se abolieron hasta el siglo XVIII. *[N. de los T.].*

Obstáculos del comercio: la complejidad de la ley; las detenciones; los encarcelamientos[28]; el poder arbitrario y los vicios tendientes a la prodigalidad.

[28] En el momento en el que Locke escribe estas notas estaban aún vigentes los encarcelamientos por deudas, aunque desde 1662 se había limitado la responsabilidad legal de los accionistas de las grandes compañías comerciales. Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa,* págs. 298-302; *De la Reforma a la Revolución industrial 1530-1780,* pág. 212. *[N. de los T.].*

Obligación de las Leyes Penales (1676)[29]

Hay virtudes y vicios anteriores a la sociedad y que no la incumben, *e.g.,* el amor a Dios y la lujuria antinatural; hay otras virtudes y vicios que suponen a la sociedad y las leyes, como la obediencia a los magistrados, o despojar a un hom-

---

[29] *MS. Locke,* f. 1, págs. 123-126. Impreso por King, *The life of John Locke,* I, págs. 114-117; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 235-237; D. Wootton, *John Locke, Political Writings,* Indianapolis, Hackett Publishing, 2003, págs. 234-236. Este texto corresponde a la entrada de los diarios de Locke fechada el 25 de febrero de 1676, en la cual se leen como notas marginales, además del título aquí expuesto, la expresión «Lex Humana». La importancia de esta entrada radica en el modo en que Locke, aún manteniéndose próximo a sus opiniones anteriores, comienza a avanzar hacia lo que será la postura predominante de los *Dos Tratados sobre el Gobierno* y en la *Carta sobre la Tolerancia*. Afirma, pues, la necesidad de premios y castigos como intrínseca a cualquier norma, ya sea divina o humana (cfr. *II,* § 7 y 124). A su vez, si bien niega la posibilidad de una resistencia activa legítima, también demarca con sumo cuidado la extensión de las prerrogativas del magistrado. Podría decirse, pues, que en este punto de transición se mantiene presente una afirmación transversal a todas sus obras: «El fin de la institución [del gobierno] es siempre la medida de su actuación.» Entonces, siendo el fin de la instauración de los magistrados la preservación de la unidad, la paz y la seguridad, nada que exceda estos objetivos obliga en conciencia a los hombres, incluso cuando el poder del magistrado lo obligue por la fuerza. «(...) Sin embargo sí le han erigido juez de todas las cosas sobre las que los hombres tienen un poder de acción u omisión y están obligados a obedecer a lo que él disponga acerca del momento, el lugar y la medida en que aquellas han de ser realizadas» *(T.T.2,* págs. 14, 61-65). Cfr. *II*, § 123-131. *[N. de los T.].*

bre de su patrimonio. En ambos casos, la norma y la obligación son anteriores a las leyes humanas, aunque la cuestión sobre la cual versa esa norma puede ser consecuencia de esas leyes, como la propiedad de la tierra, la distinción y el poder de las personas, etc.

Todas las cosas no ordenadas ni prohibidas por la ley de Dios son indiferentes, y no está en el poder del hombre alterar su naturaleza; por lo tanto, ninguna ley humana puede imponer una nueva obligación en la conciencia y así, todas las leyes humanas son puramente penales, *i.e.,* no imponen ninguna otra obligación sino que hace responsable al transgresor castigándole en esta vida. Todas las leyes divinas obligan a la conciencia, *i.e.,* hacen responsable al transgresor de responder ante el tribunal de Dios y recibir el castigo de sus manos. Pero, puesto que con mucha frecuencia esas dos obligaciones concurren, y la misma acción es ordenada y prohibida por ambas leyes y entonces, en esos casos, las conciencias de los hombres están obligadas, estos han pensando que las leyes civiles obligaban por entero sus conciencias; en tanto que, en cosas que por su propia naturaleza son indiferentes, la conciencia sólo está obligada a la obediencia activa o pasiva, y no en virtud de esa ley humana por la que el hombre que no la aplica es castigado, sino por la ley de Dios, que prohíbe la perturbación o la disolución de los gobiernos. El Evangelio no altera en lo más mínimo los asuntos civiles, sino que deja al marido y a la mujer, al señor y al siervo, al magistrado y al súbdito, a cada uno de ellos, con el mismo poder y privilegios con que les encontró, ni más ni menos. Y, por tanto, cuando el Nuevo Testamento dice: se debe obedecer a los superiores en todas las cosas, etc.[30], no puede entenderse que estableció una nueva

[30] «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor. Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas. Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, porque esto es grato a Dios en el Señor. Padres,

obligación sobre los cristianos después de su conversión, distinta de aquella a la que estaban sometidos antes; ni que el magistrado tenía una jurisdicción más amplia sobre ellos que sobre sus súbditos paganos. De modo que el magistrado tiene aún el mismo poder sobre sus súbditos cristianos que el que tenía sobre los paganos; de suerte que, cuando tenía poder para ordenar, estos tenían aún la obligación de obedecer, a pesar de la libertad y los privilegios del Evangelio.

Ahora bien, para los políticos paganos (los cuales no puede suponerse que fueron instituidos por Dios para la preservación y la propagación de la verdadera religión) no puede haber asignado otro fin sino la preservación de los miembros de esa sociedad unidos en paz y seguridad. Esta finalidad que hallamos nos dará la norma de la obediencia civil. Porque si el fin de las sociedades civiles es la paz civil, la inmediata obligación de todo súbdito debe ser la de preservar esa sociedad o gobierno que se instituyó para producir dicha paz; y ningún miembro de ninguna sociedad puede tener alguna obligación de conciencia más allá de esta. De modo que aquel que obedece al magistrado en grado suficiente como para no poner en peligro o perturbar el gobierno, sea cual sea la forma de gobierno bajo la cual viva, cumple toda la ley de Dios en relación con el gobierno, *i.e.,* obedece en grado sumo todo aquello en lo que el magistrado o la sociedad pueden obligar su conciencia, por lo cual puede suponerse que no tiene otra regla, sino esta, establecida por Dios en ese asunto. El fin de la institución es siempre la medida de su actuación.

Puesto que la obligación de conciencia sobre cada súbdito, entonces, es preservar el gobierno, está claro que si se hace

---

no exasperéis a vuestros hijos, no sea que se vuelvan apocados. Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo, no porque os vean, como quien busca agradar a los hombres; sino con sencillez de corazón, en el temor del Señor» (Col. 3: I8-22). *[N. de los T.].*

alguna ley que contenga una sanción, el súbdito está sujeto a ella *i.e.,* una sanción soportada pacientemente sin otra obediencia, el gobierno no puede ser perturbado o puesto en peligro. Porque mientras que el magistrado tenga el poder de aumentar la pena, aún hasta la pérdida de la vida, y el súbdito se someta pacientemente a ella, como está obligado a hacer en conciencia, el gobierno no puede estar nunca en peligro, ni al pueblo faltarle la obediencia activa en cualquier caso donde se tenga poder para requerirla bajo la pena de muerte. Porque no puede imaginarse que ningún hombre rehúse la obediencia activa en una cosa legítima o indiferente, cuando la negación le costaría su vida y la pérdida conjunta de todos sus derechos civiles, por la falta de ejecución de una acción civil; porque las leyes civiles sólo tienen que ver con las acciones civiles.

Esto, así indicado, limpia a un hombre de aquel número infinito de pecados de los que de otra manera debe ser culpable inevitablemente, si todas las leyes penales obligasen la conciencia más allá de esto.

Debe considerarse una cosa adicional, que todas las leyes humanas son penales, porque donde la pena no está expresada, le corresponde al juez ser proporcional con las consecuencias y las circunstancias de la falta. Véase la práctica del *King's Bench*[31]. Las penas son tan necesarias a las leyes civiles que Dios encontró necesario anexarlas incluso a las leyes civiles que dio a los judíos.

[31] Sala principal del Tribunal Superior de Justicia inglés. *[N. de los T.].*

Placer, Dolor y Pasiones (1676)[32]

En *voluptas* y *dolor,* placer y dolor, y me refiero principalmente a las de la mente, hay dos fuentes de las cuales surgen todas las pasiones y un centro sobre el que todas ellas se vuelcan. Donde estas son eliminadas, todas las pasiones cesan, no quedando nada para hacerlas reposar o ponerlas en movimiento. Para conocer nuestras pasiones y tener ideas correctas de ellas, deberíamos entonces considerar el placer, el dolor y las cosas que los producen en nosotros, y cómo operan y nos mueven.

---

[32] *MS. Locke,* f. 1, págs. 325-347. Impreso por Leyden, *Essays on the Law of Nature,* págs. 265-272; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 237-245. El texto fue escrito con caracteres estenográficos y pertenece a una serie de manuscritos preparatorios del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano.* Véase *E.H.,* II, XX-XXI. Para más información sobre la transcripción véase Leyden, *Essays on the Law of Nature,* págs. 254-257. En esta entrada de su diario (16 de julio), probablemente influenciado por la interpretación epicúrea de Gassendi, durante su estancia en Francia, Locke aborda la cuestión de las ideas simples que se obtienen de la mente. Hacia el final del texto Locke contradice a aquellos que como Descartes afirman que la mente es esencialmente pensamiento. De este modo, este manuscrito incorpora elementos suficientes que complementan al cuarto *E.L.N.,* en la defensa de la función de la experiencia sensible en el conocimiento de la ley de naturaleza (cfr. *E.L.N.,* IV, págs. 39-50). Véase *infra Ley de Naturaleza,* pág. 143; *De la ética en general,* pág. 155; *Ética I,* pág. 177; *Ética II,* pág. 189. Para más información E. A. Driscoll, «The influence of Gassendi on Locke's hedonism», en *International philosophical quarterly,* núm. 12, 1972, págs. 87-110. *[N. de los T.].*

Dios ha elaborado hasta tal punto la constitución de nuestras mentes y cuerpos que varias cosas son aptas para producir en ambos placer y dolor, deleite y malestar, por caminos que no conocemos, pero para fines adecuados a su bondad y sabiduría. Así el olor de las rosas y la degustación del vino, la luz y la libertad, la posesión de poder y la adquisición de conocimiento place a la mayoría de los hombres, y hay algunas cosas cuyo propio ser y existencia deleitan a otros, como los hijos y los nietos. De modo que donde algo se ofrece al entendimiento como capaz de producir el placer, allí esto mismo produce gozo constante e inmediatamente, que parece no ser más que la consideración o la presencia en la mente de la idea de alguna cosa que es capaz, de algún modo, de producirnos deleite o placer. Es verdad que acompaña este pensamiento, así como a todas las otras pasiones, un movimiento particular de la sangre y del espíritu, pero no siempre se observa que así sea, ni es un ingrediente necesario de la idea de cualquier pasión, por tanto, no es necesario investigarlo aquí, donde sólo estamos indagando las ideas de las pasiones. Amar, entonces, no es nada sino tener en nuestra mente la idea de algo que consideramos como capaz de producirnos satisfacción o deleite, ya que cuando un hombre dice que le gustan las rosas, el vino, o el conocimiento, ¿qué significa sino que el olor de las rosas, el gusto del vino, y el conocimiento lo deleitan o le producen un placer y así con todas las otras cosas? En verdad, porque el hombre considera que aquella cosa particular que lo deleita no puede ser conservada sin la preservación de varias otras que le son anexas o son necesarias para producirla, se dice que las ama cuando desea y procura preservar estas otras cosas. Así los hombres, como se dice, aman los árboles que producen la fruta con la que se deleitan, y a menudo aman a sus amigos cuyos buenos oficios o conversación les producen gozo, procurando y deseando su bien y, de este modo, procurarse aquellas cosas de las que obtienen placer; lo cual aunque llamamos amor a sus amigos, no es verdadero

amor a sus personas, sino un cuidado por preservar, con sus personas y amistades, aquellas cosas buenas que aman y que no pueden tener sin ellos. Porque a menudo vemos que, cuando los buenos oficios cesan, el amor por esa persona usualmente muere y algunas veces se convierte en odio, lo cual no ocurre tanto en el amor hacia nuestros hijos, porque la naturaleza, por sus fines prudentes, nos ha hecho de modo que gocemos con el bien propio de nuestros hijos. Algunas mentes sabias son de una constitución noble, y encuentran placer en el propio ser y la felicidad de sus amigos, y algunos aún de una más excelente hechura están encantados con la existencia y la felicidad de todos los hombres buenos, algunos con la de toda la humanidad en general, y de esto último puede decirse propiamente que es amar. Otros son prudentes sólo con su *amor concupiscentiae*[33], de modo que creo que en éstas y en todas las otras instancias se verá que el amor tiene su origen y crece sólo con los objetos de placer, y que no es sino la presencia en nuestras mentes de la idea de algo que se acomoda a nuestra hechura y temperamento, como ajustado para producirnos placer. Esto nos da la razón de por qué el amor, la primera y principal de todas las pasiones, es más inmanejable que todo el resto y se representa como ciego. El deseo y la esperanza, aunque sus objetos apropiados y últimos son los mismos que los del amor, aún pueden ser persuadidos mediante la razón y la consideración para que se fijen sobre cosas dolorosas y molestas cuando estas pueden ser el medio a otro fin; pero puedes conversar, razonar y considerar cuanto deseas, que no moverás al amor hasta que propongas algo que en sí mismo sea delicioso. Muchos han deseado quitarse un miembro y en algunos casos han deseado y esperado dolores, como en el parto, pero pienso que nadie nunca estuvo enamorado de ellos. El amor se fija sólo sobre un fin y nunca

[33] Deseo de bienes terrenos. *[N. de los T.].*

abraza ningún objeto puramente como útil a algún otro propósito, ni podría ser de otro modo, ya que es una simpatía del alma y no es otra cosa que la unión de la mente con la idea de algo que tiene una facultad secreta para deleitarla, y siempre que tal idea esté en la mente y sea considerada como tal, entonces ejercemos la pasión del amor en sentido propio.

El odio se sitúa directamente en oposición al amor y, por tanto, no se necesitan muchos preámbulos para encontrar que no es nada más que la presencia en la mente de una idea considerada como naturalmente dispuesta a enfermarnos y fastidiarnos y tiene el mismo efecto que el amor, ya que cuando esto que nos preocupa no puede separase de la cosa en la que está, el odio a menudo nos lleva a desear y procurar la destrucción de tal cosa, como el amor, por la misma razón, nos lleva a desear y procurar su preservación. Pero esta pasión del odio, por lo general, nos lleva más lejos y con más violencia que la de amor, porque el sentido del mal o del dolor surte más efecto sobre nosotros que el del bien o el placer; aceptamos más fácilmente la ausencia de un gran placer que la presencia de un pequeño dolor; Αναισθησία[34], no está en medio del placer y del dolor; la insensibilidad que no es perpetua es considerada de la mejor manera; el sueño, que siempre nos priva del sentido de nuestros disfrutes, nunca es cuestionado, pero cuando nos proporciona el cese de alguno de nuestros dolores lo tomamos por un placer.

El placer y el dolor de los que hablé tanto aquí son, principalmente, los de la mente, pues las impresiones hechas sobre el cuerpo, si no alcanzan la mente, no producen ni dolor ni placer. Cuando la mente se deleita o perturba, tenemos dolor o placer. Cualquier impulso que sea producido en el cuerpo por la aplicación de algún grado de calor en una mano que está fría moderadamente causa placer, y causa gran dolor al ser

[34] Insensibilidad, embotamiento. *[N. de los T.].*

aplicado, al mismo tiempo, a la otra mano que está mucho más helada por la nieve. Pero si aparece al mismo tiempo una inesperada sensación de gran placer o de dolor, no sentiremos ni uno ni otro. Ese placer o dolor que viene del cuerpo se pierde o perece tan pronto como la mente cesa de estar afectada por él o de tenerlo en cuenta.

Este placer y dolor, *dolor* y *voluptas animi*[35], distinguidos según sus distintos grados y otras circunstancias, *i.e.* elaborados en varias ideas complejas, vienen a tener varios nombres; algunos, a través del los cuales se muestran con un poco de más claridad estas dos ideas simples, lo cual no está fuera de lugar mencionar. Por ejemplo, un dolor de la mente, cuando proviene de la larga continuación de algo, es llamado fatiga; cuando es causado por alguna pequeña causa, a la cual la mente es muy sensible, irritación; cuando procede de una que ha pasado, pesar; cuando viene de la pérdida de un amigo, desventura; cuando lo produce un dolor violento del cuerpo, tormento; cuando impide el discurso y la conversación, melancolía; cuando está acompañado con una gran debilidad, ansiedad; cuando es muy violento, angustia; cuando es el máximo que se puede concebir sin ninguna mezcla de confort, desdicha. Hay otras varias diferencias de la idea de lo que es desagradable a la mente y más nombres para distinguirlos de los que hay para los placeres, porque somos más sensibles, y en este mundo estamos más acostumbrados, al dolor que al placer. Por otro lado, este placer de la mente, cuando proviene de causas claras, especialmente de la conversación, se llama regocijo; cuando procede de la presencia de objetos sensibles agradables, deleite; cuando viene de la consideración de un gran y sólido bien, alegría; cuando de alguna pena precedente que se disipa, confort; y cuando es perfecto y libre de todo problema, felicidad. Así, me parece que la felicidad y la desdi-

[35] Dolor y placer del alma. *[N. de los T.].*

cha consisten totalmente en este placer y dolor de la mente, de la cual cada pequeña molestia o satisfacción es un grado; y la culminación de alguno de ellos se da cuando la mente está embargada y poseída en el más alto grado y en su mayor capacidad por las ideas de cada clase.

Así vemos, a partir de las ideas simples de dolor y placer que encontramos en nuestras mentes, que cuando se extienden y amplían obtenemos las ideas de la felicidad y la desdicha, porque cualquier cosa que produce alguna parte de nuestra felicidad o desdicha, eso que produce en nosotros algún placer o dolor, que es adecuado en su medida y bueno en su naturaleza, y lo que sirve de algún modo para procurarnos algo de felicidad es también bueno, aunque la primera es la que se llama *bonum jucundum*[36], que no sólo debe entenderse en referencia al cuerpo, sino también como hemos utilizado el nombre placer, como perteneciéndole principalmente a la mente. Y en esto último se comprenden otros dos tipos de bienes que son llamados *utile*[37] y *honestum*[38], los cuales, si no fueran ordenados por Dios para procurar el *jucundum*[39], y ser un medio que nos ayude a ser felices, al menos en cierto grado, no veo cómo podrían ser considerados buenos en absoluto. ¿Qué mayor bien habría en los diamantes que en los guijarros, si aquellos no pudiesen procurarnos más cosas placenteras y agradables de lo que pueden los guijarros? ¿Qué hace a la templanza un bien y a la gula un mal, sino que una sirve para procurarnos la salud y la calma en este mundo y la felicidad en el otro, mientras la gula hace todo lo contrario? Y el arrepentimiento y la pena podrían tener para algunos muy poco de bueno, si no fueran un medio y camino para nuestra felicidad.

---

[36] El bien placentero. *[N. de los T.].*

[37] Útiles. *[N. de los T.].*

[38] Honestos. *[N. de los T.].*

[39] Placer. *[N. de los T.].*

Si esto no estuviese fuera de nuestro propósito presente, podríamos observar aquí que no tenemos ideas claras y distintas del placer, salvo aquellas que hemos sentido en nosotros mismos. La imaginación de lo más completo y más grande no la obtenemos sino por la vía de la similitud y la semejanza con aquello que hemos experimentado, y por tanto son confusas y oscuras, pues no somos capaces de concebir con claridad el placer que nos pueden producir objetos desconocidos (el placer de la degustación de la piña o el tener hijos para aquellos que no lo han experimentado es muy difícil de imaginar); y más inconcebibles son los placeres de los objetos espirituales (que ciertamente como son más proporcionados a la naturaleza de la mente son más capaces de tocarla y moverla con encantadores y embelesadores placeres), para quienes estando inmersos en el cuerpo y acosados con objetos materiales, que nos importunan continuamente, tienen muy poco sentido o percepción de las cosas espirituales, que están por así decirlo a cierta distancia y rara vez nos afectan; y, por lo tanto, por esto es por lo que creo que nuestra idea de felicidad, tal como la disfrutan los bienaventurados y tal como nosotros somos capaces de disfrutarla, es muy imperfecta en este mundo; a pesar de todo nos deja sin excusa y bajo la marca y condena de la mayor insensatez, si no utilizamos nuestro mayor cuidado y esfuerzo para conseguirla. Pero esto lo digo *transitu*[40].

Retornemos a nuestras ideas de las pasiones. La mente encuentra en sí misma las ideas de varios objetos que, si se disfrutaran, producirían placer, *i.e.,* las ideas de varias cosas que ama, contemplando la satisfacción que se originaría en sí misma en el disfrute real o la aplicación de alguna de esas cosas que ama y la posibilidad o la factibilidad del disfrute presente; o haciendo algo para procurar el disfrute de ese bien. De este modo, observa en sí misma cierta inquietud, molestia o

[40] De pasada. *[N. de los T.].*

desagrado hasta que aquello es hecho, y esto es lo que llamamos el deseo. De modo que el deseo me parece ser un dolor de la mente que está en ella hasta que se produce algún bien, ya sea *jucundum* o *utile,* cuya obtención se considere posible y conveniente.

Para tener una idea más clara de esta pasión, no puede estar mal considerar que el deseo es de una amplitud menor que el amor. Porque el amor, no siendo más que la búsqueda de algo deleitable o capaz de producirnos placer, abarca a la vez todo lo que parece ser de ese modo, ya sea próximo o remoto, alcanzable o no. Pero el deseo, al terminar en el disfrute, no se mueve con nada más que con aquello que sea capaz de un disfrute presente o pueda ofrecer un medio para alcanzarlo.

También el deseo, que, como he dicho, no es más que un dolor de la mente que sufre por la ausencia de algún bien, aumenta y varía por diversas consideraciones; por ejemplo, cuando se está en la búsqueda de un bien positivo la primera consideración que inicia dicha búsqueda, o al menos la acelera, es la posibilidad, ya que tenemos poco deseo de aquello que concebimos imposible. Es cierto que los hombres a veces desean rosas en invierno y que sus hijas sean en realidad hijos, lo cual no son más que dichos y pensamientos, si estos fueran posibles, podrían contentarlos, pero cuando los consideran imposibles, no tenerlos ocasiona pocos problemas en sus mentes y muy poco deseo. Pero el deseo de eliminar un mal presente es muy diferente, pues aquí el mal causa un constante dolor, hay un constante deseo de aliviarlo, ya se considere esto como posible o no. De este modo, podemos ver hasta qué punto el deseo coexiste con el dolor.

Si la posibilidad excita nuestro deseo, la facilidad de realización es sin duda un incentivo más, lo que juzgamos considerando el momento en que teníamos tales cosas y la medida en que otros disfrutan del mismo bien. Así, los hombres, que desean la salud y la fuerza a sus hijos cuando son infantes, desean la obediencia y la docilidad en su ju-

ventud, y la habilidad, el conocimiento y su progreso social cuando son mayores.

Otra cosa que gobierna y regula nuestro deseo es la grandeza o pequeñez del bien, el cual no sólo se estima como es en sí mismo o en su aptitud natural para producirnos placer o si es el medio adecuado para procurarlo, sino en cuanto es consistente con otros disfrutes que tenemos. El amor, de hecho, se extiende universalmente a todo lo que tiene la apariencia de ser capaz de hacernos bien, *i.e.* producirnos placer, porque apenas se ocupa en la contemplación y así puede extenderse a aquellas cosas incompatibles e inconsistentes: es sencillo tener las ideas de los placeres de la compañía y la conversación y disfrutar, al mismo tiempo, con los del retiro, el estudio y la contemplación. Así, por lo tanto, se puede amar a ambas cosas a la vez, del mismo que es posible tener a la vez las ideas de blanco y negro, las cuales nunca existen juntas en el mismo sujeto. Pero el deseo se emplea sólo en el disfrute real de algún bien que consiste en la existencia y aplicación real, cosa que no admite contrarios. El deseo está en gran medida regulado por el acuerdo o la contrariedad que tiene con otras cosas buenas que o bien disfrutamos o deseamos.

Las ideas simples que obtenemos de la mente son el pensamiento, el poder, el placer y el dolor. Del pensamiento ya hemos hablado[41], y para entender la idea de poder y cómo lo obtenemos, será conveniente considerar un poco a la acción, que es siempre un producto del poder. Me parece entonces que no hay sino dos tipos de acciones en el mundo, es decir,

---

[41] En una entrada de su diario tres días anterior a esta *(MS. Locke,* f. 1, págs. 317-319, 392) Locke sostiene que las ideas simples son la percepción, la voluntad, el placer y el dolor. Aquí desaparece la voluntad, que pasa a ser sólo una de las experiencias del poder de la mente. La entrada está publicada en J. Locke, *An Early Draft of Locke's Essay, Together with Excerpts from His Journals,* ed. R. I. Aaron y J. Gibb, Oxford, The Clarendon Press, 1936, págs. 80-81. Cfr. *E.H.,* II, c. III y VI. *[N. de los T.].*

aquellas apropiadas y peculiares de la substancia o el cuerpo, que son movimiento; y el pensamiento, que es propio sólo del alma. Aunque el movimiento es propiedad del cuerpo, sin embargo, el cuerpo es, en sí mismo, indiferente a aquel, así puede estar indistintamente en movimiento o en descanso, pero no puede moverse a sí mismo y, por otro lado, aunque pensar es una propiedad del alma, sin embargo ésta es indiferente a pensar o no pensar. Esto, digo, imagino, hablando del alma y los espíritus finitos, cuya acción es el pensar, que no es necesario concebir que estarían siempre en acción, *i.e.* pensando, más de lo que un cuerpo estaría siempre en movimiento. Pero sea lo que fuere, esto es seguro, que la intrínseca e inseparable propiedad del alma es un poder para actuar, *i.e.,* un poder para producir algún movimiento en el cuerpo y algunos pensamientos en la mente. Así, un hombre encuentra que puede levantarse de la silla dónde permaneció sentado y caminar, y así producir un movimiento que no estaba antes, y puede también a placer, estando en Francia, pensar en Inglaterra o Italia, en de la respiración, en jugar a las cartas, en el sol, en Julio Cesar, en la ira, etc., y así producir en su mente pensamientos que no estaban allí antes; y por estos medios y estas experiencias la mente adquiere la idea de poder. Concedo que la mente, en un hombre despierto nunca está sin pensamientos, pero que dormir sin soñar no sea una afección del cuerpo tanto como de la mente podría ser considerado digno de una investigación por aquel que considere que es difícil imaginar que el alma podría pensar y no ser consiente de ello, y que podría ser dificultoso dar una razón de por qué el alma fuera del cuerpo no puede estar sin percibir alguna idea y totalmente insensible a cualquier placer o dolor, tal y como cuando está en el cuerpo. Pero para dejar zanjada esta especulación y aquella otra de que la afección primaria e inseparable del espíritu no es el poder así como la extensión lo es de la materia, digo que, una de las ideas simples que un hombre obtiene de la observación de lo que pasa dentro de sí mismo es

esa idea de poder, que cuando se ejercita a resultas de algún pensamiento es llamado voluntad; lo cual no ocurre siempre, debido a que las muchas nociones de nuestros sueños y los primeros pensamientos que tenemos cuando nos despertamos, existen sin elección o deliberación y no son consecuencia de ningún pensamiento precedente, no pudiendo ser adscritos a la voluntad o ser considerados voluntariamente. Por esos pasos y por esas observaciones de nuestras propias operaciones internas, la mente viene a adquirir las ideas de dolor, placer, pensar, poder y voluntad (memo. Todo esto acerca de tales ideas debería venir antes del discurso de las pasiones)[42].

[42] En el capítulo XX del libro II del *E.H.* Locke incorpora el «discurso sobre las pasiones». El poder y la voluntad se ubican un capítulo después. *[N. de los T.].*

Fe y Razón (1676)[43]

En materia de religión sería bueno si alguien dijera cuán lejos hemos de ser guiados por la razón, y cuánto por la fe. Esta carencia es una de las causas que mantienen en el mundo tantas opiniones diferentes por cada secta, y hasta el punto en que la razón quiera ayudarles, hacen uso de ella gustosamente, y donde les falla claman que es un asunto de fe por encima de la razón. Y no veo cómo alguna vez puedan ser convencidos por alguien que hace uso de la misma defensa,

---

[43] *MS. Locke,* f. 1, págs. 415-421. Impreso por Leyden, *Essays on the Law of Nature,* págs. 275-277; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 248-250. En agosto de 1676 Locke escribe estas reflexiones sobre la relación entre fe y razón intercaladas entre distintos fragmentos de Gabriel Naudé. Del mismo modo que el texto anterior, este manuscrito es un borrador preparatorio del *E.H.* (véase IV, XVIII, § 7-10). En particular, Locke aboga por la delimitación de las funciones de ambas formas de conocimiento. Sin embargo, la fe y la razón no se oponen porque «quien crea, sin tener razón alguna para creer, puede estar enamorado de sus propias fantasías; pero ni busca la verdad como debería buscarla, ni presta la debida obediencia a su Creador, el cual quiere que se haga uso de aquellas facultades de discernimiento de que ha dotado al hombre» *(E.H.,* IV, XVII, § 24). Este argumento se encuentra presente ya en los *E.L.N.* de 1660-1662 (véase los argumentos a favor de la existencia de la ley natural en el primer ensayo). Tal delimitación entre ambas esferas abre un camino hacia la tolerancia que culmina en la *C.T.* y el llamamiento a la paz con el que comienza el capítulo XVIII del libro cuarto del *E.H.* Para más información sobre las fuentes de Locke respecto a la relación entre fe y razón, véase Leyden, *Essays on the Law of Nature,* págs. 272-274. *[N. de los T.].*

sin establecer un límite estricto entre fe y razón, el cual debería ser el primer punto establecido en todas las disputas sobre religión.

Pregunta. ¿Proviene nuestra ignorancia de otra cosa que la falta, la imperfección, o la confusión de las ideas? Porque nuestra razón parece que no nos falla sino en el segundo caso. 1) La falacia de las palabras en una cadena larga de inferencias, es culpa nuestra, no culpa de nuestra razón; 2) la imperfección de nuestras ideas, y es aquí dónde nos vemos involucrados en dificultades y contradicciones. Por lo tanto, al no tener una idea perfecta de cuál es la extensión mínima de la materia, ni de lo infinito, estamos perdidos acerca de la divisibilidad de la materia; pero al tener una idea perfecta de los números, así como clara y distinta, nuestra razón no comete errores o no encuentra contradicciones en ellos. Así, al tener ideas imperfectas de los primeros movimientos de nuestra propia voluntad o de la mente, y aún mucho más imperfectas de las operaciones de Dios, caemos en grandes dificultas acerca del «libre albedrío» que la razón no puede resolver. Tal vez esto pueda darnos la medida de dónde apelar a la fe y renunciar a la razón, que es sólo cuando, y no en otro momento, nos encontramos envueltos en dificultades inextricables y con nociones contradictorias por falta de ideas claras y distintas. De tales dudas, digo, responden la fe y la revelación, como lo hacen también en el descubrimiento de las verdades a las que la razón, actuando sobre nuestras ideas naturales, no puede alcanzar; porque si tuviéramos una idea clara y distinta de las operaciones de Dios como para saber si su poder podría hacer a un «agente libre», en lo que, creo, está el fondo de la pregunta acerca de la predestinación y el libre albedrío, la disputa acerca de esto sería rápidamente determinada por la razón humana, y la fe tendría poco que hacer en el caso. Pues en una proposición construida sobre ideas claras y distintas no necesitamos la ayuda de la fe como algo absolutamente necesario para obtener nuestro consentimiento e introducirlas en nues-

tras mentes; porque a través del conocimiento ya lo hemos hecho, o estamos en condiciones de hacerlo; lo cual es posiblemente la mayor garantía que podemos tener de cualquier cosa, a menos que Dios nos lo revele inmediatamente: y tampoco en este caso nuestra garantía puede ser mayor que nuestro conocimiento sobre si tal revelación proviene de Dios. Y en las proposiciones que son contrarias a nuestras ideas claras y distintas, en vano la fe intentará establecerlas o movernos a consentirlas. Porque la fe nunca puede convencernos de algo que contradice nuestro conocimiento. Porque, aunque la fe se basa en el testimonio de Dios (que no puede mentir), sin embargo, no podemos tener una garantía mayor de la verdad de esto que nuestro propio conocimiento. Dado que toda la fuerza de esa certeza depende de nuestro conocimiento de que Dios lo reveló, lo cual, en este caso, cuando la revelación pretende contradecir nuestro conocimiento o razón, siempre tendrá pendiente esa objeción, que no podemos decir cómo concebir que eso proviene de Dios, el autor munificente de nuestro ser, lo cual, si se cree verdadero, debe trastocar todos los principios y fundamentos de nuestro conocimiento, volver todas nuestras facultades inútiles, y destruir por completo la parte más excelente de su obra, nuestro entendimiento, y poner al hombre en una condición donde tendrá menos luz, menos guía que las bestias mortales. De hecho, en asuntos que están por encima de nuestra razón, que son sobre los que he hablado, no sólo debemos admitir, sino que también necesitamos, la revelación y allí la fe debe gobernarnos completamente. Pero esto no quita los hitos del conocimiento, ni sacude los fundamentos de la razón, sino que nos deja en pleno uso de nuestras facultades.

Y si las competencias distintas de la fe y la razón no han de ser establecidas por estos límites, creo que, en asuntos de religión, no habrá en absoluto ningún uso ni ningún espacio para la razón; y esas opiniones y ceremonias extravagantes que se encuentran en diversas religiones del mundo no merecerán

ser censuradas. Pues a este elogio de la fe en oposición a la razón pienso que podemos adscribir, en buena medida, aquellas absurdidades que llenan la mayoría de todas las religiones que poseen y dividen a la humanidad. Porque los hombres, al haber sido imbuidos con la opinión de que no deben consultar a la razón en los asuntos de Dios, que están por encima o en contra de esta, han desatado sus fantasías y supersticiones naturales, y por estas han sido llevados a tan extrañas opiniones y extravagantes prácticas en la religión, de modo que la reflexión del hombre no podrá sino asombrarse por sus locuras, y juzgarlas tan lejanas de ser aceptables para Dios que no puede evitar considerarlas ridículas y ofensivas para un hombre sensato. Así que, en efecto, en aquello en lo que deberíamos mostrarnos como las criaturas más racionales, lo que más propiamente debería distinguirnos de las bestias, parecemos más irracionales, y más absurdos que las mismas bestias. *Credo, quia impossible est*[44] podría, en un hombre bueno, pasar por una muestra de celo, pero sería la última regla por la que los hombres eligen sus opiniones.

[44] «Creo, porque es imposible». Referencia a una expresión de Tertuliano (160-240 d.C.) en *De Carne Christi. [N. de los T.].*

Conocimiento (1676)[45]

Los hombres, por la común luz de la razón que hay en ellos, conocen que Dios es el más excelente de todos los seres y, por lo tanto, merece ser honrado y amado, porque es bueno con todas sus criaturas y todo el bien que recibimos proviene de él. Por la misma luz natural sabemos también que debemos hacer el bien a los demás hombres, porque hacer esto es bueno para nosotros mismos. Los hombres son capaces de ello, es el único tributo que pueden rendir a Dios por todo el bien que reciben de él, lo que no puede sino ser aceptable para Dios, pues se hace por consideración a él y para los hombres que no pueden sino saber que él tiene la misma bondad para con nosotros. Estos, entonces, que consideran que se debe amar a Dios y ser caritativos con los demás y tratan de

---

[45] *MS. Locke,* f. 1, págs. 430-432. Impreso por Leyden, *Essays on the Law of Nature,* pág. 281; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 250-251. Esta entrada del diario de Locke corresponde a un borrador del *E.H.* (IV, XVII, § 24). Aquí, al igual que en *E.L.N.* y en *II* reivindica el poder y la bondad de Dios respecto al hombre, de lo cual deduce no sólo la necesidad de alabanza, sino también el deber de cuidar del prójimo. Los deberes morales se deducen, pues, por medio del uso de la luz natural de la razón, aunque esto no implique necesariamente al raciocinio *(E.H.,* IV, XVII, § 14; *E.L.N.*, I, pág. 5; ibíd., IV, págs. 48-50; *II,* § 6 y 171). En *II* la referencia a Hooker le sirve a Locke para afirmar que «(...) ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros» *(II,* § 5). *[N. de los T.].*

saber más de él y de sus misterios, porque así pueden cumplir mejor su deber de amor a Dios y de caridad para sus prójimos, hallarán, sin duda, todo lo que Dios requiere que conozcan, y no caerán en errores condenables, sino que hallarán a Dios y su verdad. No puede decirse lo mismo de aquellos que comienzan en el otro extremo, quienes, cediendo a su lujuria y moviéndose libremente en la prosecución de sus propios deseos, se convierten ellos mismos en su dios y su fin, no atendiendo a ninguna de las verdades de la religión natural o revelada, hasta que pueden tener todas las objeciones respondidas, todos los escrúpulos eliminados y, si queda una pequeña duda en todo el sistema porque alguna parte tiene cierta dificultad, lo rechazan todo. No es probable, digo, que estos hombres lleguen a encontrar la verdad, porque la buscan irracionalmente, *i.e.,* de otro modo que los hombres racionales, y que ellos mismos también lo hacen en otros casos, y también la buscan no con el fin para el cual Dios la diseñó, que no es el fomento de nuestras divisiones y especulaciones, sino para el crecimiento de nuestro amor hacia él y la caridad hacia nuestro prójimo, y este aumento de nuestro conocimiento debería hacer nuestras vidas mejores.

Moralidad[46]

La moralidad es la regla de las acciones de los hombres para la obtención de la felicidad.

Porque al ser la felicidad el único fin y propósito de todos los hombres, nada podría ser una norma o una ley para ellos

---

[46] *MS. Locke,* c. 28, ff. 139-140. Impreso por Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 267-269; P. Schuurman, *The Digital Locke Project,* Ámsterdam, Digital Production Centre of the University Library of the University of Amsterdam, 2006. A diferencia de los anteriores, este breve manuscrito no se encuentra fechado. Según M. Goldie fue escrito entre 1677 y 1678. Por su parte P. Schuurman lo sitúa en torno a la polémica que mantiene Locke con Molyneux entre 1692 y 1696. T. Sargentich, por su parte, sugiere que fue escrito alrededor de 1680. En este texto Locke relaciona la búsqueda de la felicidad por parte del hombre con la justicia y el origen de la propiedad privada. Esa felicidad, o la desdicha, el placer o el dolor, son las directrices que ordenan la moralidad del hombre tanto en lo relacionado con esta vida, como con la otra. Locke establece que la felicidad en esta vida es la abundancia y la seguridad en el disfrute de las cosas necesarias para el placer. Llama la atención el origen pactado de la propiedad privada, lo que está en aparente contradicción con el § 27 de *II* (véase *supra,* página 40, n. 61). La justicia aparece como el gran objetivo de la celebración del contrato (cfr. *II,* § 5, 50, 120, 128-131, 134, 220-243). Para un análisis completo de este manuscrito véase T. Sargentich, «Locke and ethical theory: two MS. pieces», en *Locke newsletter,* 5, 1974, págs. 26-28. Para más información sobre la teoría lockeana de la propiedad privada véase J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984; J. Waldron, *The Right to Private Property,* Oxford, Clarendon Press, 1990; J. M. Lasalle Ruíz, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad,* Madrid, Dykinson, 2001; M. Seliger, *The liberal politics of John Locke,* Nueva York, Frederick A. Praeges, 1969. *[N. de los T.].*

cuya observación no les lleve a la felicidad y cuya violación no les ocasione desdicha.

Definición: la felicidad y la desdicha consisten en el placer y el dolor. El bien es lo que da o incrementa el placer; o quita o disminuye el dolor, y el mal es lo contrario.

Axioma 1. Todos los hombres desean, en todo momento y únicamente, el disfrute de la felicidad y la ausencia de desdicha.

Axioma 2. Los hombres actúan sólo por lo que desean.

La felicidad, por lo tanto, es su fin. Sólo los medios para su obtención pueden ser la norma de acción. Todos saben que el hombre es susceptible de algún grado de felicidad y del mayor grado de desdicha en esta vida.

También es evidente que ese mismo poder que hace que un hombre exista aquí en un estado susceptible de placer y dolor puede claramente hacerlo vivir de nuevo después de que haya perdido por la muerte todo sentido y percepción, así como él que primero lo hizo existir puede traerlo de nuevo a un estado de sensibilidad y que permanezca en éste siendo susceptible de dolor o placer mientras le plazca.

Por lo tanto, es evidente que hay placer y dolor en esta vida y que es posible, también, que pueda haber un estado después de ésta donde los hombres sean susceptibles de disfrutes o sufrimientos.

En cuanto a esta vida, entonces, vamos a ver cuál es la vía para obtener placer y evitar el dolor, porque esta debe ser necesariamente la norma de acción de todo tipo de seres que no tienen perspectivas más allá de esta vida.

El hombre no se hizo a sí mismo ni a ningún otro hombre.

El hombre no hizo el mundo, el cual encontró hecho desde su nacimiento.

Por lo tanto, un hombre en su nacimiento no puede tener más derecho a nada en el mundo que otro. Los hombres, por lo tanto, deben gozar de todas las cosas en común, o por un acuerdo determinar sus derechos. Si todas las cosas son deja-

das en común se seguirá inevitablemente en tal estado la miseria, la rapiña y la violencia y, como es evidente, la felicidad no podrá ser conseguida, ya que no puede resultar de una situación donde falta la abundancia y la seguridad.

Para evitar este estado, un acuerdo debe determinar los derechos de las personas.

Estos acuerdos pueden ser mantenidos o quebrados. Si son quebrados no tiene sentido hacerlos; si son mantenidos entonces se establece la justicia como un deber y será la norma principal y general de nuestra felicidad.

Pero se puede objetar que a veces un hombre obtendrá ventajas por faltar a su palabra, entonces, podría cometer deliberadamente esta falta como una contribución a su felicidad. Respuesta: todos los hombres son iguales bajo una sola y misma norma, si se me permite faltar a mi palabra para mi beneficio también se le permitirá a todos los demás, y entonces todo lo que poseo será sometido a la violencia o el engaño del resto de los hombres de este mundo, estado en el cual es imposible para ningún hombre ser feliz, a menos que fuera más fuerte y más sabio que el resto de la humanidad, porque en tal estado de rapiña y de violencia es imposible que ninguno pueda ser el señor de aquellas cosas cuya posesión es necesaria para su bienestar[47].

---

[47] A pesar de las diferencias sobre el origen del derecho de apropiación en dominio exclusivo, Locke utiliza el mismo argumento en *II* para describir las causas del origen de la sociedad civil. «(...) En el estado de naturaleza todos son reyes al igual que él» *(II,* § 91 nota 20; véase también § 3, 11-12, 49-51, 87, 127, 136). Así, siendo todos los hombres igualmente capaces en la utilización del dinero y en el derecho al castigo que les otorgaba la ley de la naturaleza, terminan por generar una situación donde el *derecho* y la *conveniencia* dejan de ir unidas y los hombres ceden a la tarea inútil y deshonesta de labrar más tierra de la que necesitan. Entonces, la ley de la naturaleza «ya no sirve, como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella» *(II,* § 136). *[N. de los T.].*

Si la justicia, el más grande y difícil de los deberes, es así establecida, el resto no será difícil.

El siguiente tipo de virtudes son aquellas que atañen a la sociedad y así limitan con la justicia, pero sin embargo no están comprendidas directamente en los artículos del contrato, tales como el civismo, la caridad y la liberalidad.

El civismo no es más que la expresión exterior de buena voluntad y estima o, al menos, de no desprecio u odio.

Ley de Naturaleza (1678)[48]

Dios, habiendo dado al hombre, por encima de las demás criaturas de la parte habitable del universo, un conocimiento de sí mismo que las bestias no tienen, pone al hombre, de ese modo, bajo obligaciones en las que las bestias no están, porque sabiendo que Dios es un agente sabio no puede sino concluir que tal conocimiento y esas facultades que encuentra en sí mismo, a diferencia de las otras criaturas, le son dadas para cierto uso y con un fin. Por lo tanto, si comprende la relación entre padre e hijo y encuentra razonable que su hijo, a quien engendró (sólo en la búsqueda de su propio placer sin pensar en su hijo) y alimentó, debería obedecerle, amarle, reverenciarle y ser agradecido con él, no podrá sino encontrar que es

---

[48] *MS. Locke,* f. 3, págs. 201-202. Impreso por Leyden, «John Locke and natural law», en *Philosophy,* 31, 1965, págs. 23-35; J. Dunn, «Consent in the Political Theory of John Locke», en *The Historical Journal,* 10, núm. 2, 1967, págs. 153-182; Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 270. En esta breve nota Locke resume su concepción sobre el origen de la obligación política. Según el punto de vista sugerido en esta entrada de su diario, la obligación política no es sólo el resultado de una decisión racional del individuo, sino también una necesidad surgida de la propia condición de la naturaleza humana y del mundo en general (cfr. *E.L.N.,* VI, págs. 69-77; *II,* § 77; *W.K.,* VII, págs. 4-158; véase *infra Moralidad,* pág. 141; *El hombre antes y después de la caída,* pág. 187). Para un estudio completo sobre este manuscrito ver Dunn, «Consent in the Political Theory of John Locke», págs. 154-156. *[N. de los T.].*

mucho más razonable que él y cualquier otro hombre debería obedecer, reverenciar, amar y agradecer al autor de su existencia a quien le deben todo lo que son. Si el hombre encuentra que es razonable castigar a uno de sus hijos que hace daño a otro, no puede sino esperar lo mismo de Dios, el padre de todos los hombres, cuando alguien hace daño a otro; si encuentra razonable que sus hijos tengan que asistirse y ayudarse mutuamente y lo espera de ellos como su deber, no concluirá también que por idéntica razón Dios espera lo mismo de todos los hombres. Si encuentra que Dios lo puso a él y a todos los otros hombres en un estado donde no pueden subsistir sin una sociedad, y les dio juicio para discernir aquello que es apto para preservar esa sociedad, ¿podría concluir otra cosa sino que está obligado, y que Dios le requiere, a seguir esas normas que conducen a la preservación de la sociedad?

Reputación y Costumbre (1678)[49]

La fuente principal de donde surgen las acciones de los hombres, la norma por la que se conducen, y el fin al que se dirigen parece ser el crédito y la reputación, y lo que evitan a toda costa es en mayor medida la vergüenza y la desgracia. Esto hacen los Hurones y otros pueblos de Canadá, que con tal constancia soportan tormentos indecibles. Esto hace que sean comerciantes en un país y soldados en otro. Esto pone a los hombres en contacto con la teología escolástica[50] en un país, y con la física o la matemática en otro. Esto conforma los vestidos de las mujeres, y configura las modas de los hombres;

---

[49] *MS. Locke,* f. 3, págs. 381-382. Impreso por King, *The life of John Locke,* I, págs. 203-204; Fox Bourne, *The life of John Locke,* págs. 403-404; Wootton, *John Locke, Political Writings,* págs. 236-237; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 271-272. Esta entrada de su diario —escrita mientras Locke se encuentra en París— muestra hasta qué punto la eficacia de la obligación de una norma depende tanto de la procedencia del mandato como del premio o el castigo que deriven de la obediencia o no del individuo. Por otra parte, al igual que en *II* (§ 41), Locke se refiere a los habitantes del Nuevo Mundo como un ejemplo antropológico actual, con relación a su momento histórico, de lo que debió ser un estadio de evolución anterior de toda la humanidad. Comparar también con el relato sobre los efectos del deseo desmedido por el dinero en la caída del alma humana en *II,* § 37, 50-51, 111 y en *El hombre antes y después de la caída,* pág. 187. Para un análisis completo véase T. Cuaqui, «Locke y la Adulación», en *Revista de Ciencia Política,* 24, núm. 2, 2004, págs. 183-194. *[N. de los T.].*

[50] En el original *school divinity. [N. de los T.].*

y los hace soportar las inconveniencias de todo ello. Esto hace que los hombres, tanto los borrachos como los sobrios, los ladrones como los honestos y los mismos bandidos, sean honrados entre sí. Por esto se defienden las religiones y se mantienen las facciones, y la vergüenza de ser desestimado por aquellos con los que se ha vivido, y con los que uno querría quedar bien es la gran fuente y dirección de la mayoría de las acciones humanas. Donde se estiman a las riquezas, la bellaquería y la injusticia que las producen no son desaprobadas, porque, alcanzado ese estado, se sigue la estima; como se dice en algunos países: la corona ennoblece la sangre. Donde el poder, y no su buen ejercicio, brinda la reputación, toda injusticia, falsedad, violencia y opresión que sirva para alcanzar ese poder pasa por sabiduría y habilidad. Donde se estima el amor a la patria, ahí veremos una raza de bravos Romanos; y cuando la única costumbre era ser un favorito de la corte, se puede observar que la misma raza de los romanos se volvió una raza de aduladores y delatores. Por lo tanto, el que quiera gobernar bien el mundo, tendrá la necesidad de considerar más las costumbres que instaura que las leyes que establece; y para convertir cualquier cosa en costumbre sólo necesita darle reputación.

Razón, Pasión y Superstición (1681)[51]

Las tres grandes cosas que gobiernan a la humanidad son la razón, la pasión y la superstición. La primera gobierna a pocos, las dos últimas comparten a la mayor parte de la humanidad, y la poseen cada una en su momento; pero la superstición lo hace más poderosamente y produce los mayores daños.

---

[51] *MS. Locke,* f. 5, pág. 59. Impreso por King, *The life of John Locke,* I, págs. 223-224; R. H. Cox, *Locke on war and peace,* Oxford, Clarendon Press, 1960, pág. 33; Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 280. Este manuscrito es una breve muestra de cómo Locke comprende la capacidad y la disposición de los hombres para conocer y respetar la ley de naturaleza. Comparar con los ensayos I a V de *E.L.N.* De entre los hombres «no puede encontrarse a nadie que no se ocupe de sí o que renuncie a sí mismo, y todos dirigen a este punto más atención de la necesaria» *(E.L.N.,* IV, pág. 50). Por tanto, «en el estado de naturaleza (...) la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia» *(II,* § 123). Tal como indica al comienzo del *Ensayo sobre la tolerancia* (véase *supra* pág. 79) no son pocos los conflictos que se originan en una exageración hecha por hombres poseídos por la pasión y la superstición. Cfr. *II,* § 5, 12-13 y *E.H.,* IV, XX, 5. «(...) Es Dios el que ha puesto en el mundo los gobiernos, a fin de poner coto a la parcialidad y violencia de los hombres» *(II,* § 13). *[N. de los T.].*

Dos clases de conocimiento (1681)[52]

En el mundo hay dos clases de conocimiento: general y particular, basados en dos principios diferentes, *i.e.,* ideas verdaderas y cuestiones de hecho o históricas. Todos los conocimientos generales se basan sólo en las ideas verdaderas y en

---

[52] *MS. Locke,* f. 5, págs. 77-83. Impreso por Aaron y Gibb, *An early draft of Locke's Essay,* págs. 116-118; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 281-282; Wootton, *John Locke, Political Writings,* págs. 259-261. En este manuscrito preparatorio de *E.H.* (véase IV, XXI). Locke diferencia dos modos de conocimiento según los objetos a los que este se aplica, *i.e.* la naturaleza de las cosas o las acciones. En el *E.H.* incluye una tercera división de la ciencia llamada «doctrina de los signos» (ibíd., § 4). Por un lado, para Locke, existe una filosofía natural que se aplica al «conocimiento de las cosas, tal como son en su propio ser, en su constitución, propiedades y operaciones» (ibíd., § 2). En este tipo de conocimiento el hombre es capaz de alcanzar certeza al igual que en las matemáticas. Del mismo modo que en los *E.L.N.,* la misma existencia de la ley natural, la justicia y la moral en general no dependen de su presencia en los corazones de los hombres. Sin embargo, por otro lado, existe un tipo de conocimiento aplicado a la habilidad de dirigir las potencias hacia un determinado fin. En el *E.H.* Locke incluye bajo este título a la ética, *n.b.* «descubrimiento de aquellas reglas y medidas de las acciones humanas» (ibíd., § 3), mientras que en este manuscrito se refiere a la «política y la prudencia». En ambos escritos describe una misma clase de conocimiento que trasciende la mera especulación y que, al versar sobre cuestiones prácticas de la realidad sujetas a mudanzas y circunstancias particulares, sólo puede alcanzar cierto grado de conocimiento probable basado en la experiencia, pero en el que no hay certeza. Comparar con *E.H.,* IV, VXII, § 14-17. *[N. de los T.].*

cuanto obtenemos esas ideas somos capaces de demostración o conocimiento seguro, porque el que tiene la idea verdadera de un triángulo o un círculo es capaz de conocer cualquier demostración relativa a estas figuras, pero si no tiene la idea verdadera de un triángulo escaleno no puede saber nada sobre él, aunque pueda tener algunas opiniones confusas o imperfectas, fundadas en una idea confusa o imperfecta, o pueda tener una opinión insegura respecto de sus propiedades, pero esto es una creencia y no un conocimiento. Por la misma razón el que tiene una idea verdadera de Dios, o de sí mismo como su criatura, o de la relación en la que está con Dios y sus semejantes, de la justicia, la bondad, la ley, la felicidad, etc., es capaz de tener conocimiento sobre asuntos morales o dar una demostración certera de ellos. Pero aunque digo que un hombre con esas ideas es capaz de un conocimiento cierto, con eso no quiero decir que lo tenga presente, como tampoco sucede que aquél que tiene una idea cierta del triángulo y de un ángulo recto tenga presente el conocimiento de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; puede creer a otros que lo dicen, pero no lo sabe hasta que él mismo ha empleado sus pensamientos en eso y visto la conexión y el acuerdo de esas ideas y se lo demuestra a sí mismo, *i.e.* hasta ver mediante examen que es así. El primer y gran paso hacia el conocimiento es, por lo tanto, tener la mente dotada con ideas verdaderas, que la mente es capaz de tener respecto de las cosas morales, así como de las figuras geométricas. No puedo dejar de pensar que la moralidad, al igual que las matemáticas, sería susceptible de demostración si los hombres emplearan su comprensión en pensar más acerca de ella y no se entregaran uno tras otro a la perezosa forma tradicional de hablar.

A través del conocimiento de los cuerpos naturales y sus operaciones se alcanza poco más que la mera cuestión de hecho, sin tener ideas perfectas de las formas y los modos en que se producen ni de las causas concurrentes de las que dependen. Y también la buena administración de los asuntos públi-

cos o privados depende de los variados y desconocidos humores, intereses y capacidades de los hombres, que tienen que ver con el mundo y no con ninguna idea establecida de las cosas físicas. La política y la prudencia no son susceptibles de demostración, pero un hombre obtiene ayuda en este terreno principalmente de la historia de los hechos y de la sagacidad para indagar sobre las causas probables, y descubrir una analogía en sus operaciones y sus efectos. El conocimiento depende, entonces, de las ideas rectas y verdaderas, la opinión de la historia y la realidad, y por lo tanto resulta que nuestro conocimiento de las cosas generales es *eternae veritates*[53], y no depende de la existencia o los accidentes de las cosas, porque las verdades de las matemáticas y de la moralidad son ciertas tanto si los hombres hacen o no figuras geométricas verdaderas, como si adecuan o no sus acciones a las reglas de la moralidad. Que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos es verdad infaliblemente tanto si hay en el mundo tal cosa como un triángulo, como si no la hay; y es cierto que es deber de todo hombre ser justo tanto si hay tal cosa como un hombre justo, como si no la hay. Pero si determinado curso de los asuntos públicos o privados tiene éxito o no; o si el ruibarbo[54] tiene efecto purgativo; o si la quinina puede curar la fiebre, sólo se conoce por la experiencia y no la probabilidad, salvo aquella fundada en la experiencia o el razonamiento analógico, pero no hay conocimiento cierto ni demostración.

[53] Verdades eternas. *[N. de los T.]*.

[54] Raíz de una hierba procedente de Asia central. *[N. de los T.]*.

De la Ética en General (¿1686-1687?)[55]

1. La felicidad y la desdicha son los dos grandes resortes de la acción humana, y aunque encontramos hombres muy ocupados en el mundo de diversas maneras, todos ellos quieren la felicidad, y desean evitar la desdicha, tal como se les presenta en diferentes lugares y formas.

---

[55] *MS. Locke,* c. 28, ff. 146-152. Impreso por King, *The life of John Locke,* II, págs. 122-133; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 297-304; V. Nuovo, *John Locke: Writings on religion,* Oxford, Clarendon Press, 2002, págs. 9-14; Schuurman, *The Digital Locke Project*. La complejidad del presente manuscrito radica en que Locke intenta conciliar dos posturas distintas sobre la moral. En sus escritos noveles el autor había sostenido que la moralidad dependía de la rectitud de las acciones en relación con el mandato de un superior. Sin embargo, ya en *Placer, Dolor y Pasiones* (véase *supra,* pág. 103) se deja ver la influencia que el hedonismo de Gassendi imprime en su pensamiento. El modo en que Locke intenta conciliar ambas posturas, no contradictorias pero difícilmente sostenibles al mismo tiempo, es apelando a las recompensas y los castigos como principio del que surge la obligatoriedad de la norma. En esta tarea puede haber influido la posición de Pufendorf. Cfr. S. Pufendorf, *Law of Nature and Nations. Eight Books,* VI, sec. 5-8; *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature,* ed. I. Hunter y D. Saunders, trad. A. Tooke, Indianapolis, Liberty Fund, 2003, I, II, § III- IV. El papel de la voluntad, tanto la divina como la del agente libre, es fundamental para comprender el concepto de ética que Locke intenta presentar. En particular, es importante destacar dos aspectos de la postura *lockeana.* En primer lugar, la voluntad puede cambiar el carácter agradable o desagradable de las cosas en función de la conveniencia de un bien/acción en relación con el fin último de la vida del hombre. En

2. No recuerdo haber oído de ninguna nación de hombres que no haya reconocido la existencia del bien y del mal en los hombres, así como de la verdad y de la falsedad en sus dichos; en todas partes ha habido algún criterio, aunque muy diferentes; ciertas normas y límites de las acciones de los hombres, por las cuales son juzgados buenos o malos. Tampoco hay, pienso, ningún pueblo entre nosotros en el que no haya distinción entre la virtud y el vicio; en todas partes han recibido alguna clase de moralidad, no digo de forma perfecta y exacta, pero suficiente para hacernos saber que esta noción está más o menos en todas partes, y que los hombres piensan que aún cuando la política, las sociedades y los magistrados callan, los hombres están, a pesar de todo, bajo algunas leyes a las que deben obediencia.

3. Pero, de cualquier manera, la moral es la gran responsabilidad y preocupación de la humanidad, y por ello merece nuestro más atento estudio y cuidado; sin embargo a primera vista esto ocurre muy rara vez, y es digno de nuestra consideración, que la moralidad en general haya sido tratada en el mundo como una ciencia distinta de la teología, la religión y la ley; y que haya sido el terreno propio de los filósofos, un estilo de hombres diferente de los teólogos, los sacerdotes y los abogados, cuya profesión ha sido explicar y enseñar estos conocimientos al mundo. Esto es para mí un claro argumento favorable a un cierto descubrimiento persistente entre los hombres de la ley de naturaleza, y de una secreta percepción de otra norma de acción, a la cual las criaturas racionales tení-

---

segundo lugar, la felicidad que persiguen los hombres no es tanto la de esta vida como la de la otra. Cfr. *E.H.,* II, XXI, § 68-72; ibíd., XXVIII; «Voluntas», en P. Schuurman, *The Digital Locke Project.* Para un análisis completo del texto ver Leyden, «Introduction», págs. 69-73; G. H. Moulds, «The "right" and the "good" in Locke's writings», en *Locke newsletter,* núm. 3, 1972, págs. 17-25; Biddle, «A further note on that "puzzling point"», en *Locke newsletter,* núm. 6 1975, págs. 67-69; Nuovo, *John Locke: Writings on religion,* págs. xxvii-xxxviii. *[N. de los T.].*

an un interés por ajustarse, más allá de que los sacerdotes pretendieran que esa norma fuese el mandato inmediato de su Dios (para todas las ceremonias de adoración pagana que pretendían ser una revelación, la razón les falló en su apoyo), o el abogado les dijese que era el mandato del gobierno.

4. Pero, sin embargo, estos filósofos rara vez derivan estas normas hasta su origen, ni las arguyen como los mandatos del gran Dios del cielo y la tierra, y como aquello acorde con lo cual él retribuirá a los hombres después de su vida. La mayor autoridad que los filósofos pudieron sumarle fueron la reputación y la vergüenza bajo los nombres de virtud y vicio; y han procurado, mediante su autoridad, darles nombres de peso para sus pupilos y el resto del pueblo[56]. Si no existiese la ley humana, ni castigo, ni obligación civil ni sanciones divinas, sin embargo, seguirían existiendo en el mundo especies de acciones tales como la justicia, la templanza y la fortaleza, la embriaguez y el robo, algunas de las cuales, se pensaría que son buenas, y algunas otras malas. Habría distintas nociones de virtudes y vicios; porque a cada uno de esos nombres le pertenecería una idea compleja, o de lo contrario todas esas palabras y otras similares que en todas las lenguas expresan las cosas morales, estarían vacías, y serían sonidos insignificantes, y todos los discursos morales se convertirían en perfecta jerga[57].

---

[56] Véase *supra Reputación y Costumbre,* pág. 147. Cfr. *E.H.,* II, XXVIII, § 12. *[N. de los T.].*

[57] Según Locke, para concebir adecuadamente las ideas morales, estas deben ser estudiadas según una doble consideración: absolutamente o como ideas de relación. Es decir, «como una colección de ideas simples» que conforman una idea compleja, o como una «conformidad o disconformidad con alguna regla que las hace regulares e irregulares, buenas o malas (...)». Según esta última acepción, las ideas morales de bien y mal son relativas (ibíd., § 15). De este modo, «no es suficiente con tener ideas determinadas sobre ellas y saber qué nombres corresponden a tales o cuales combinaciones de ideas. Tenemos un interés mayor y que alcanza más allá de esto, y que consiste en saber si estas acciones son moralmente buenas o malas» (ibíd., § 4). *[N. de los T.].*

Pero todo el conocimiento de las virtudes y los vicios al que un hombre intenta llegar de esa manera no alcanzaría más que a tomar las definiciones o los significados de las palabras de cualquier idioma, más allá de la habilidad lingüística que tengan los hombres o del uso común del lugar, y a saber cómo éstas se aplican, y a llamar a las acciones particulares por su nombre correcto en ese país. Esto, en efecto, no consistiría más que en la habilidad de hablar correctamente, o a lo sumo en saber qué acciones del país en el que se vive se consideran encomiables o vergonzosas; *i.e.,* llamadas virtudes o vicios: la norma general, y la más constante que he podido encontrar en esto es que aquellas acciones estimadas virtuosas son las que se consideran absolutamente necesarias para la preservación de la sociedad, y aquellas que perturban o disuelven los límites de la comunidad, son en todas partes consideradas malas y viciosas.

5. Esto no se sostendría en caso de que no hubiera ninguna obligación o ley superior, además de la ley de la propia sociedad, puesto que no puede suponerse que ningún hombre se asocie y una con otros en la misma comunidad, y al mismo tiempo admitir eso como encomiable: *i.e.* contarlo como virtud, y no desaprobar y tratar las acciones que tienden a la disolución de esa sociedad en la cual se han unido como censurables; *i.e.* contarlas como vicios. Pero respecto a todas las otras acciones que no se piensa que tengan una influencia inmediata en la sociedad, no he encontrado (en la medida en que me he ocupado de la historia), sino que en ciertos países o sociedades algunas son virtudes, en otros vicios y en otros son indiferentes, dependiendo, en algunos lugares, de la autoridad de algunos hombres considerados sabios, o en otros de que las inclinaciones o costumbres del pueblo, las hayan establecido como virtudes o vicios. De ese modo, las ideas de las virtudes así consideradas no nos enseñan más que a hablar correctamente de acuerdo con las costumbres del país en el que estamos, sin suponer un gran avance en nuestro conocimien-

to más allá de lo que los hombres quieren decir con tales palabras; y este es el conocimiento contenido en la ética común de las escuelas, que no es más que el saber los nombres correctos de ciertos modos complejos y la habilidad de hablar correctamente.

6. La ética de las escuelas, construida sobre la autoridad de Aristóteles, pero mucho más embrollada con palabras difíciles y distinciones inútiles, nos dice lo que a él o a ellos les complace llamar virtudes y vicios, sin enseñarnos nada de moral, sino sólo a entender sus nombres o a llamar a las acciones como lo hacen ellos o Aristóteles; lo cual no es, en efecto, más que hablar su lenguaje correctamente. El fin y el uso de la moralidad es dirigir nuestras vidas y, mostrándonos qué acciones son buenas y cuáles malas, nos prepara para hacer unas y evitar las otras; aquellos que pretenden enseñar la moral confunden su responsabilidad, y donde no hacen esto se convierten sólo en maestros del lenguaje, cuando sólo nos enseñan a hablar, a disputar y a llamar a las acciones por los nombres que prescriben, cuando no muestran las inferencias que pueden atraernos a la virtud y disuadirnos del vicio.

7. Las acciones morales son sólo aquellas que dependen de la elección de un agente libre y con entendimiento. Y un agente libre y con entendimiento busca naturalmente aquello que causa placer y rehuye aquello que causa dolor; *i.e.* naturalmente busca la felicidad y escapa de la desdicha. Eso, entonces, que a cualquiera causa placer, es bueno para el agente libre; y lo que le causa dolor, es malo. Así, lo que causa el mayor placer es el mayor bien, y lo que causa el mayor dolor es el mayor mal. Porque si la felicidad y la desdicha consisten sólo en el placer y el dolor, ya sea de la mente o de el cuerpo, o de ambos, según la interpretación que he dado más arriba[58],

[58] Locke se refiere a *E.H.,* II, XXVIII. *[N. de los T.].*

nada puede ser bueno o malo para nadie, sino cuando tiende a su felicidad o desdicha, o cuando sirve para producir en ellos placer o dolor: porque bien y mal, siendo términos relativos, no denotan nada en la naturaleza de la cosa, sino sólo la relación que mantiene con otro, en su inclinación y su tendencia a producir placer o dolor; y así vemos y decimos que lo que es bueno para un hombre es malo para otro[59].

8. Ahora bien, aunque no sea percibido de tal modo en general, sin embargo es por esta tendencia a producirnos placer y dolor que el bien o el mal moral tienen su nombre, tanto como su naturaleza. Sin embargo, tal vez no se encuentre tan erróneo aunque a primera vista pueda parecer extraño, si uno pudiera afirmar que no hay nada moralmente bueno que no produzca placer a un hombre, ni nada moralmente malo que no le traiga dolor[60].

---

[59] Son relativos no porque dependan de la voluntad del individuo, sino porque su clasificación como bueno o malo se realiza en función de una *relación de conformidad o disconformidad* de lo observado con una norma. Cfr. *E.H.,* II, XXVIII, § 11. *[N. de los T.].*

[60] «¿Por qué un hombre paga a otro una deuda que tiene con él cuando necesita el dinero para proveer a sus propias conveniencias o necesidades? O ¿por qué otro se abstiene de la mujer de su prójimo? Tal vez se contestará, porque hay rectitud moral y bondad en uno, y depravación moral o malicia en el otro. Buenas palabras. La rectitud moral, cuando se considera que no es más que la conformidad con la ley natural de Dios, no significaría nada y la bondad moral no tendría razón para dirigir mi acción, si no hubiera realmente un placer que se derivase de su realización, y si el dolor evitado no fuera más intenso que el que podríamos hallar en la propia acción. Si no perdiera placer, ni hubiese dolor como consecuencia de la satisfacción del apetito de un hombre, sería un tonto por soportar el dolor que ocasiona el hambre, cuando el granero o el puesto de su vecino podría proporcionarle alimentos, sin que ningún mal se siguiese de tomar lo que no era suyo, salvo el peligro de una indigestión.» Párrafo tachado por Locke. Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 301. Según Leyden esto sirve a Locke para quitar protagonismo al aspecto hedonista de su teoría dentro del argumento general. Cfr. Leyden, «Introduction», pág. 72. *[N. de los T.].*

La diferencia entre el bien y el mal moral y el natural es sólo que llamamos naturalmente bueno y malo a lo que, por la eficacia natural de la cosa, produce placer o dolor en nosotros; y es moralmente bueno o malo aquello que, por la intervención de la voluntad de un agente libre e inteligente, produce placer o dolor después de esa acción, no por ninguna consecuencia natural, sino por la intervención de ese poder. Así, beber en exceso, cuando produce dolor de cabeza o enfermedad, es un mal natural, pero como se trata de una trasgresión de la ley, por la que se le adjunta un castigo, es un mal moral. Porque las recompensas y los castigos son el bien y el mal a través de los cuales las autoridades velan por la observancia de sus leyes. Es imposible establecer cualquier otro motivo o restricción a las acciones de un agente libre y con entendimiento, salvo por la consideración del bien o el mal; esto es, el placer o el dolor que se derivarán de esa acción.

9. Cualquiera que trate de la moral y nos de sólo las definiciones de la justicia y la templanza, el robo y la incontinencia, y nos diga cuáles son las virtudes y cuáles son los vicios, establece sólo ciertas ideas complejas de los modos con sus nombres, a través de lo cual podemos aprender a entender a los demás, cuando hablan a través de sus normas y discurren inteligible y correctamente con otros que han sido instruidos en su doctrina. Pero mientras disertan, siempre con tanta agudeza, de la templanza o la justicia, sin mostrar la ley de un superior que prescriba la templanza, para cuya observación o incumplimiento hay anexados recompensas y castigos, la fuerza de la moralidad se pierde y se evapora sólo en palabras, disputas y sutilezas. Y, por más que Aristóteles, Anacarsis[61], Confu-

[61] Príncipe escita contemporáneo a Solón, considerado uno de los grandes sabios de Grecia. Cfr. Diógenes Laercio, *Los Diez Libros de Diógenes Laercio Sobre las Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filósofos Más Ilustres,* Madrid, Imprenta Real, 1792, I, págs. 61-65. *[N. de los T.].*

cio o cualquiera de entre nosotros, nombrara esta o aquella acción como una virtud o un vicio, la autoridad de todos es semejante y no ejercen sino el poder que cada uno tiene, que es mostrar lo que las ideas complejas de sus palabras representan. Porque sin mostrar una ley que las ordene o prohíba, la bondad moral no sería más que un sonido vacío, y esas acciones que las escuelas llaman virtudes o vicios, con la misma autoridad podrían ser llamadas de forma contraria en otro país; y si eso no fueran más que sus decisiones y determinaciones en el caso, esas acciones permanecerán, no obstante, indiferentes en lo que concierne a la práctica de cualquier hombre, que por tal tipo de determinaciones no estará en la obligación de observarlas.

10. Pero hay otro tipo de moralidad o de normas de nuestras acciones que, a pesar de que pueden ser coincidentes y conformes en muchas partes con lo anterior, sin embargo, tienen un fundamento diferente y llegamos a su conocimiento de diversas maneras; estas nociones o estándares de nuestras acciones, no siendo ideas de creación propia a las que damos nombres, sino que dependen de algo que está fuera de nosotros y por tanto no se hicieron por nosotros, sino para nosotros, son las normas establecidas para nuestras acciones por la voluntad declarada o las leyes de otro, quien tiene poder para castigar nuestras aberraciones. Estas son propia y verdaderamente las normas del bien y el mal, porque la conformidad o disconformidad de nuestras acciones con esas normas nos traen el bien o el mal; estas influyen en nuestras vidas como lo hacen las otras en nuestras palabras, y hay tanta diferencia entre estas dos cosas como entre los que, por un lado, viven bien y obtienen felicidad y los que, por el otro, disertan apropiadamente y comprenden las palabras. Los hombres obtienen una de estas nociones forjando para sí mismos una colección de ideas simples, llamadas por aquellos nombres que ellos consideran nombres de las virtudes y los vicios; a

la otra, llegamos por las reglas establecidas para nosotros por un poder superior[62].

11. Pero como no podemos llegar al conocimiento de esas normas sin, en primer lugar, dar a conocer un legislador para toda la humanidad, con el poder y la voluntad de premiar y castigar; y en segundo lugar, sin mostrar cómo ha declarado su voluntad y su ley, entonces, en este momento sólo debo suponer esta norma, hasta que pueda hablar en un lugar más adecuado de esas cosas, *viz.* Dios y la ley de naturaleza; y sólo menciono ahora lo que está inmediatamente relacionado con el propósito en cuestión. Primero, que esta norma de nuestras acciones que nos estableció nuestro legislador versa sobre, y últimamente finaliza en, aquellas ideas simples antes mencionadas; *viz.* amarás a tu prójimo como a ti mismo. En segundo lugar, que conociendo la ley, o suponiendo que la conocemos, la relación de nuestras acciones con esa ley, *i.e.* el acuerdo o desacuerdo de cualquier cosa que hacemos con esta norma, se conoce de forma tan fácil y clara como cualquier otra relación[63]. En tercer lugar, que tenemos ideas morales, así como otras, a las que llegamos por la misma vía, y que no son más que colecciones de ideas simples.

Preocupémonos sólo de retener esa distinción de las acciones morales, que tienen una doble consideración; primero, en tanto que tienen sus propias denominaciones, como libe-

---

[62] Cfr. J. Locke, *Draft B of Locke's Essay Concerning Human Understanding: The Fullest Extant Autograph Version,* ed. P. H Nidditch, Sheffield, Yorkshire, Dept. of Philosophy, University of Sheffield, 1982, § 160. *[N. de los T.].*

[63] Locke utiliza el mismo argumento en *II,* § 12. Ver la carta que Locke responde a Tyrrel el 4 de agosto de 1690 en King, *The Life of John Locke,* I, págs. 366-373. La ley de naturaleza que rige en el estado de naturaleza se compone de una serie de normas (ideas complejas) deducidas de los primeros principios (ideas simples) evidentes en sí mismos para la luz natural de la razón, que Dios ha dado a conocer a los hombres. Cfr. Yolton, *Locke on the Law of Nature,* págs. 487-488. *[N. de los T.].*

ralidad, modestia, frugalidad, etc., no son sino modos, *i.e.* acciones compuestas de una colección precisa de ideas simples; pero por eso no se determina que sean buenas o malas, virtudes o vicios. En segundo lugar, en tanto se refieren a una ley con la cual están en acuerdo o desacuerdo, son por tanto buenas o malas, virtudes o vicios. Ενταπελια[64] fue entre los griegos el nombre de tal tipo de acciones peculiares; *i.e.* compuestas de una colección de ideas simples concurrentes; pero si esta colección de ideas simples llamada Ενταπελια es una virtud o vicio, sólo se sabe comparándola con la norma que determina la virtud o el vicio, y esta es la consideración que pertenece propiamente a las acciones, *i.e.* su acuerdo con una norma. Por un lado, cualquier acción es sólo un conjunto de ideas simples, de manera que es una idea compleja positiva. Por el otro, esa acción está en relación con una ley o una norma, y según su acuerdo o desacuerdo, es una virtud o un vicio. Así que la educación y la piedad, el banquete y la gula, son igualmente modos, son sólo ciertas ideas complejas llamadas por un nombre: pero cuando se consideran como virtudes y vicios, y normas de la vida que conllevan una obligación, se relacionan con una ley, y así caen bajo la consideración de relación.

12. Para establecer la moralidad, por consiguiente, en su base adecuada, y que tales fundamentos puedan así conllevar una obligación, debemos primero probar una ley, lo cual siempre supone un legislador: uno que tenga superioridad y derecho para ordenar, y también poder para recompensar y castigar de acuerdo con el tenor de la ley por él establecida. Este legislador soberano que ha establecido normas y límites a las acciones de los hombres es Dios, su Creador, cuya existencia ya hemos demostrado[65]. La próxima cosa a mostrar es que

---

[64] Por aprox.: aquellas cosas que son apreciadas o evaluadas. *[N. de los T.].*

[65] Cfr. *E.H.,* IV, X. *[N. de los T.].*

hay ciertas normas, ciertos dictados, a las cuales es su voluntad que todos los hombres deben conformar sus acciones, y que esta está suficientemente promulgada y dada a conocer a toda la humanidad[66].

[66] Comparar esta forma de obligación con la enunciada por Locke en *E.L.N.,* en especial los ensayos I y VI. La obligación moral de una acción es, por lo tanto, relativa a su adecuación o no a una norma de un superior. Pero, en tanto que el hombre no pierde su capacidad de pensar, aún cuando ha consentido la constitución de un poder legislativo soberano, la obligación no deja de ser tampoco una aprensión racional de lo que es justo y que nos obliga en la conciencia. Esta obligación —*effective*— tiene que ser regulada por una obligación —*terminative*— que prescriba el modo y la medida de la misma (cfr. *E.L.N.,* VI, págs. 72-74; *II,* § 8, 12, 15, 57-63, 90, n. 19, 124). *[N. de los T.].*

De la lealtad y la resistencia (1690)[67]

Las quejas ruidosas están por todas partes y los temores en los que el pueblo se deja caer son tan visibles que no pueden dejar de tenerse en cuenta. No es la falta de coraje en la nación

---

[67] *MS, e. 18.* Impreso por J. Farr y C. Roberts, «John Locke on the Glorious Revolution: A Rediscovered Document», en *The Historical Journal,* 28, núm. 2 de junio de 1985, págs. 395-398; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 307-313. En este manuscrito que Locke envía a Edward Clarke para utilizar en un debate parlamentario, se esboza la aplicación concreta de la teoría de la resistencia que en *II* se presenta sólo de forma teórica. Para llevar a cabo esta tarea Locke no hace otra cosa que remarcar tres aspectos esenciales de su contractualismo. Por un lado, que las injusticias del magistrado lo convierten en una persona privada y, por tanto, pierde todo derecho a gobernar *(II,* § 151, 217, 242). Por el otro, que la resistencia no es sólo un recurso excepcional de última instancia al que pueden apelar los miembros del cuerpo político, sino que es un derecho que se encuentra en el corazón mismo del contrato. Las injusticias tanto del legislativo como del ejecutivo «estará[n] devolviendo al pueblo el poder que este le dio, y el pueblo tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad» *(II,* § 222, ver también § 220) Si esto es así, el único *derecho* a gobernar es aquel que concede el pueblo. No existe un derecho divino a hacerlo, a pesar de que al comienzo de *II* (§ 13) Locke afirme que Dios es el que ha puesto en el mundo a los gobiernos. Y por último, la necesidad del consentimiento explícito como elemento clave para conformar la sociedad política (cfr. *II,* § 119-222). Para más información véase Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 306-307; Farr y Roberts, «John Locke on the Glorious Revolution», págs. 385-394. J. Dunn, *The Political thought of John Locke,* págs. 120-147. *[N. de los T.].*

ni la desconfianza en nuestra fuerza lo que hace desesperar a nadie. Son nuestras divisiones las que arrojan el terror entre nosotros, y todos ven y dicen que a menos que estemos más unidos no podremos soportarlo. Perdonen entonces a un amante de su rey y su país, a un amante de la paz y del interés Protestante, si ofrece humildemente sus pensamientos en un momento en que los hombres buenos y honestos creen que están todos en peligro.

Inglaterra unida, en esto estamos de acuerdo, no puede ser fácilmente sacudida; vamos entonces, a ponerla fuera de peligro.

1. No voy a proponer la unión de opiniones. No es de esperar que todas las conciencias de los hombres estén igualmente iluminadas. La razón y la experiencia les muestran a quienes intentan esto por compulsión que están descaminados; se sabe que la constricción aumenta las diferencias. Todo lo que aquí se desea es que la caridad mutua pueda suplir el acuerdo de los pensamientos, hasta que por métodos ciertos todos los hombres sean llevados a estar de acuerdo en una misma postura, si podemos esperar que esto suceda alguna vez.

2. No voy a proponer una unión de los consentimientos respecto a personas y métodos en los asuntos públicos, puntos inadecuados para que se entremetan manos privadas. La sumisión a aquellos cuya responsabilidad es cuidar del pueblo asegurará como es debido que esto se haga. Todo lo que ofreceré será aquello que todos debemos admitir como absolutamente necesario para el ser y la subsistencia de nuestro gobierno, sin lo cual nuestra paz y religión no pueden estar de ninguna manera aseguradas.

Todo el mundo, y con razón, sitúa el origen de nuestra liberación del papado y de la esclavitud en la llegada del Príncipe de Orange, y la consumación de la misma se fecha, por

todos los que le desean el bien, en la asunción al trono del Rey Guillermo[68]. Esta es la defensa levantada contra el papado y Francia, puesto que el nombre del Rey Jacobo[69], cualquier que sea el uso que se le dé, no puede ser sino un rancio pretexto para esos dos. Si alguna vez retorna, bajo el pretexto que fuese, los Jesuitas han de gobernar y Francia será nuestra señora. Está demasiado unido a una parte y depende en demasía de la otra como para alejarse de ninguna. Del que se ha aventurado y perdido tres coronas por obedecer ciegamente a aquellos que guían su conciencia y por seguir los consejos y las pautas del rey de Francia[70], no se puede esperar, después de las provocaciones que han tenido que aumentar su aversión natural, que pudiera alguna vez devolver a los Ingleses sus libertades y su religión con pensamientos calmados y buenas intenciones. Entonces, deseo que el más insolente y negligente de entre nosotros, que no puede resolverse a ser un despreciable papista converso y un miserable campesino francés, considere qué seguridad, qué ayuda, qué esperanzas puede tener si por la ambición y el artificio de algún gran hombre del que depende y por el que es conducido, es traído alguna vez a este mercado, como una pobre e inocente oveja a esta confusión; porque cualquiera que sea la oferta ventajosa que los líderes puedan lograr para sí mismos, es eternamente cierto que el sordo rebaño de los seguidores siempre es comprado y vendido.

Ellos, entonces, que no habrían roto la alianza por la seguridad de la Cristiandad, deben soportar nuestro gobierno presente, en el que ella se centra y del que depende. Ellos, que

---

[68] Guillermo II de Escocia y III de Inglaterra (Príncipe de Orange). *[N. de los T.].*

[69] Jacobo II de Inglaterra y VII de Escocia, gobernó entre 1685 y 1688, año en el que huye a Francia. *[N. de los T.].*

[70] Luis XIV rey de Francia desde 1643 hasta 1715. *[N. de los T.].*

no traicionarían a Inglaterra, ni la expondrían a la furia y la venganza del papado; que tienen algún respeto hacia su propio país, su religión, su conciencia y sus propiedades, deben mantener el bastión que hemos levantado en su contra, y que por sí mismo nos preserva contra una inundación de toda clase de desdichas más violenta que aquella a la que estábamos tan recientemente entregados. Todos nosotros debemos unirnos en una sincera lealtad a su actual Majestad y en el apoyo de su gobierno.

1. Creo que es evidente que el primer paso de esta unión es una Acta de Amnistía general[71]. Es de desear que todas las señas de distinción sean dejadas de lado. Pero puesto que el artificio de nuestros enemigos y nuestra propia pasión e insensatez acalorada mantuvieron los nombres, según los cuales los verdaderos Ingleses podrían distinguirse unos a otros, es preciso dejar que la sabiduría de nuestros senadores borre la culpa que maduró e incrementó partiendo de esas distinciones, y nos restablezca tanta inocencia como la ley pueda conseguir. No permitamos que la imputación de delitos o el temor de los castigos conduzcan a los hombres a buscar la seguridad en el desorden de los asuntos; hagamos que los hombres estén más cómodos y seguros bajo el gobierno y, entonces, no tendrán razón sino para desear someterse fácilmente y permanecer así de forma constante. Los hombres que quieren bien a su país aún se aman más a sí mismos, y aquellos que estarían tranquilos si estuviesen seguros, desearían en cualquier caso evitar la vergüenza o la ruina, incluso a costa del bien público.

---

[71] El acta fue aprobada el 20 de mayo de 1690. Conocida como *«Act of Indemnity»* su objetivo fue eximir de las consecuencias penales a aquellos que habían estado involucrados en los actos arbitrarios del reinado de Jacobo II, o cuya filiación al papado se conocía. Cfr. A. C. Ewald, *Our constitution: An epitome of our chief laws and system of government,* Londres, F. Warne, 1867, pág. 186. *[N. de los T.].*

2. Ha habido una doctrina laboriosamente propagada en los últimos años en Inglaterra, como si la sucesión de la corona fuera establecida por *jure divino* y hay motivos para imaginar que aún posee la mente de algunos hombres. Esto, tan pronto como se extiende, trae una oposición irreconciliable a nuestra tranquilidad y al establecimiento de nuestra presente constitución. Quien sostiene que otro tiene, por la ley y el nombramiento de Dios, un título al trono de Inglaterra, debe ser un enemigo declarado del Rey Guillermo y del presente gobierno, y además según la más alta obligación, *viz.* la del derecho divino, que no admite ningún tipo de control ni dispensación. Por tanto, no puede sino ser adecuado y necesario que todos aquellos que se profesan súbditos del Rey Guillermo deberían unirse en una renuncia solemne y pública de una doctrina que anula su título. Aquellos que le llaman y le consideran su rey no pueden no estar dispuestos a dar ese testimonio o recibirlo de otros. Este testimonio puede convencer a los hombres racionales de que son sinceros y ser una garantía para el trono del que depende nuestra paz y religión. Aquel que se muestre renuente a darlo manifiesta, evidentemente, que bajo una pretendida fidelidad al Rey Guillermo se cree aún súbdito del Rey Jacobo, y no es difícil prever a cuál de los dos deberes y conciencia le brindará precedencia y asistencia cuando encuentre la ocasión. Y quien no quiere recibir de los demás la renuncia a esta doctrina, sin importar lo que finja, tiene muy poco cuidado de la paz y seguridad pública, estando mal dispuesto a distinguir a los verdaderos amigos del gobierno de los enemigos secretos, hasta que sea demasiado tarde. Todo esto es un tipo de política aún desconocida para los príncipes, que han pensado siempre que descubrir la existencia de personas mal dispuestas hacia su gobierno nunca podría costarle demasiado caro. Y deseo que alguien muestre cómo el derecho divino de sucesión a la corona de Inglaterra puede hacer otra cosa que subvertir nuestro presente acuerdo. Reconciliar esto con el reinado del Rey Guillermo y con la

obediencia a sus normas puede aceptarse como una especulación escolástica. Pero si esto concierne a la vida y la corona de su majestad, como es evidente que hace, y si se refiere a la tranquilidad de su reinado y al bienestar de sus súbditos, no pensemos que estamos suficientemente unidos como para apoyar al rey y a su gobierno mientras permanece incierto quién mantiene entre nosotros tan peligrosa doctrina y esconde un principio tan activo en su contra.

3. Las injusticias de los reinados anteriores dieron origen y derecho a la venida del Rey Guillermo y lo condujeron al trono. La propia declaración del rey y los actos públicos de esta nación dejaron en el pasado esta duda. Pero, sin embargo, esto no puede ser realmente admitido como causa suficiente de los cambios que hemos tenido que ver y la liberación que hemos recibido por quien no considere adecuado repudiar y condenar esas injusticias. Si no las hubo, nuestras quejas fueron un motín y nuestra redención una rebelión, y debemos regresar tan pronto como podamos a nuestra vieja obediencia. Los que piensan, pues, que no se pudo hacer de otro modo, y aquellos que piensan que sí hubo injusticias, las cuales no podrían tener otro resultado que la deposición[72], tienen muy poco cuidado con su majestad actual si no quieren unirse a una condena pública y al aborrecimiento de esas injusticias, ya que sin eso ellos nunca podrían justificar su ascenso al trono ni su permanencia en él.

4. El Príncipe de Orange con una fuerza armada, cuando no podía hacerse con menos, se aventuró a recuperar nuestras

---

[72] En el original «*abdication*». El significado preciso de esta palabra tan utilizada durante los debates de la Revolución Gloriosa es objeto de debates. No obstante, es claro que Locke la utiliza dentro de un esquema contractualista, según el cual Jacobo II fue depuesto por su incumplimiento del contrato. Por tanto, aquí se traduce como *deposición*. Para más información Cfr. T. P. Slaughter, «"Abdicate" and "Contract" in the Glorious Revolution», en *The Historical Journal,* 24, núm. 2, junio de 1981, págs. 323-337. *[N. de los T.].*

oprimidas y depreciadas leyes, libertades y religión. Todo el mundo debe reconocerle el haberlo hecho por derecho, especialmente aquellos que no quieren que se vaya de nuevo, y aquellos que no se le unirán en el reconocimiento de la justicia, así como en la generosidad, de esa gloriosa empresa, no pueden tener otra razón para su excesiva reserva que considerarla como una invasión injusta de un enemigo bajo el que se sienten inquietos, y del que se desharían voluntariamente. Al menos tienen que confesar que mantienen una reserva para otro cambio. El Rey Jacobo puede confiar en aquellos hombres que disfrutarían los beneficios de la empresa del Rey Guillermo sin unirse a su causa, en la medida en que el silencio de tales hombres es elocuente a su favor. Pero el Rey Guillermo nunca puede fiarse de ellos a menos que esté dispuesto a aceptar que su corona sea el precio del favor de aquellos hombres. Porque muchos de los que han disfrutado la justicia de una causa la han traicionado, pero la prudencia común nunca actúa tan mal contra sí misma como para esperar el apoyo de aquellos que se negaron a reconocer el derecho de esa misma causa.

5. Últimamente, me he encontrado a menudo en discursos y en la prensa con la distinción entre un rey *de facto* y un rey *de jure,* esto es, un rey en posesión y un rey por derecho. Si el gobierno actual fue nuestra redención de un año a esta parte y aún es nuestra seguridad, no debemos jugar con esto, reconozcamos al Rey Guillermo como nuestro rey por derecho. Quien niegue esto, ¡que hará, en efecto, sino simplemente llamarle usurpador! Porque qué es un usurpador sino un rey que en efecto está en un trono al que no tiene derecho. No me extraña escuchar que el rey francés llame así al Rey Guillermo, puesto que puede atribuírsele la más perniciosa opinión, y debiera sorprenderme poco que aquellos que no reconocerán su derecho a la corona, se unan al rey francés o a cualquier otro para desposeer al que juzgan como un usurpador. Lo que hace esto aún más necesario es que hay muchos

entre nosotros que con gran seriedad y obstinación negaban que el trono estuviera vacante y habrían considerado al Rey Guillermo sólo como un funcionario del Rey Jacobo, con el título de Regente. El derecho a la corona y la lealtad del pueblo aún estarían acordadas y reservadas al Rey Jacobo. No oigo que estos hombres hayan repudiado nunca o se hayan retractado de lo que entonces defendieran tan públicamente, pero es evidente que concierne a aquellos que miran por la seguridad y la conformación del gobierno prestar a ese asunto la debida atención. Si rectifican ahora sus opiniones en estos puntos, no encontrarán dificultad para profesar aquello de lo que están persuadidos, especialmente cuando esto conducirá en tan gran medida al apaciguamiento de las mentes de los hombres y al fortalecimiento del gobierno que ven como propio. Si mantienen sus antiguas opiniones, este hecho también debe ser conocido y, de esta manera, se distinguirán de aquellos sinceramente unidos en el apoyo del actual gobierno, del que necesitan la unión, la seguridad de la nación y el mantenimiento de nuestra religión.

Apelo, ahora, a cada verdadero inglés, para que diga si la preservación de nuestra paz, la protección de la persona del Rey y la seguridad del reino no se centran en los puntos que he mencionado aquí. Aquellos que rechazan unirse en esos puntos, ¿acaso no declaran que están separados del gobierno y podrían no ser amigos de su continuidad? Si dividen al reino contra sí mismo, ¿cómo pueden esperar, o cómo puede creerse que intentan, que este se mantenga? Las divisiones en las opiniones y en asuntos menores entre quienes sostienen los mismos fundamentos no agitan el marco[73]. Los gobiernos siempre han subsistido y a menudo florecido con tales facciones, pero es imposible esperar que los que deben apoyar cualquier constitución no declaren y admitan el derecho del prín-

[73] Cfr. *II,* § 225-226. *[N. de los T.].*

cipe que han de obedecer. Esto es lo primero de lo que se han preocupado todas las constituciones que han sobrevivido a su nacimiento: nunca dejan vago e incierto el derecho de sus gobernantes y la declaración y el reconocimiento de ese derecho. Porque, ¿cómo puede esperarse que el pueblo fuera firme con un gobierno que no lo es en sí mismo y no hace valer su propio derecho? Si los legisladores dejan esto de forma incierta, si los grandes hombres que tienen un lugar y una paga en la corte no lo declaran abiertamente y con entusiasmo, qué será lo que fijará al resto de la nación en una resolución constante de fidelidad y obediencia, cuando en sus conciencias quedan dudas y la diferencia de los títulos pretendidos no es aclarada por las actas públicas, ni por la declaración abierta y decidida de quienes tiene empleos públicos y, por lo tanto, deberían saber y reconocer los derechos del gobierno. El silencio público es de por sí suficiente para hacer brotar los escrúpulos entre el pueblo y nunca habrá necesidad de un casuista[74]privado que los incremente. Pero en nuestro caso, pienso que esto va más allá. La prensa siembra dudas abiertamente y así todo el mundo encuentra un gran número de personas que se hacen preguntas sin conocer a nadie que esté, de forma convencida a favor del gobierno. Tenemos una guerra en nuestras manos de no poco peso. Tenemos un enemigo poderoso y vigilante a nuestras puertas, que tiene suficientes emisarios y celosos partisanos como para hacer aumentar cualquier duda o desconfianza entre nosotros hasta provocar el desorden y la confusión. La más pequeña ruptura entre nosotros (y mientras no estemos pública y declaradamente unidos no estamos lejos de una ruptura) los pone a él y sus dragones[75] sobre nosotros. Pregunto a

[74] Un autor que expone casos prácticos de las ciencias morales o jurídicas. *[N. de los T.].*

[75] Los dragones son un cuerpo militar. Las misiones militares de Luis XIV para convertir por la fuerza a los protestantes, se las conoció como *dragonadas* (del francés *dragonnade). [N. de los T.].*

cualquier encendido *Whig* o *Torie* entre nosotros (a menos que sea de categoría principal y pueda conseguir un trato en su beneficio vendiendo a otros) ¿qué es lo que se propone cuando por su exaltación y animosidad ha dejado entrar a una fuerza extranjera, enemiga de nuestra religión y de nuestra nación, para convertir a su país en un escenario de sangre, masacre y devastación? ¿El celo por su partido le compensará por la ruina de su propiedad y de su familia? ¿Estará satisfecho con lo que ha hecho cuando vea a sus hijos desnudos y a su mujer violada? Porque la insolencia y la rapiña de los extranjeros con la espada en sus manos no hacen distinción, especialmente entre los de una religión contraria. ¿Es más tolerable un amo francés o irlandés que le quita todo y lo fuerza a la conformidad[76], aún en su conciencia, que un vecino inglés que viviría tranquilamente con él, aunque con algunas pequeñas diferencias de opinión? Deseo que cada protestante, cada inglés entre nosotros ponga la mano sobre su corazón y considere seriamente qué pelea mortal tiene con cualquiera de sus compatriotas, al grado de que, en lugar de convivir en términos tolerables, comprometería la religión, la libertad y la seguridad propia y la de su país. Porque todo eso está en juego y se perderá si no permanecemos unidos.

---

[76] Locke se refiere a las *Actas de Uniformidad* que establecía la forma de los ritos públicos y los sacramentos de la iglesia. Los no-conformistas fueron aquellos que se resistieron a dichas actas. Ver la defensa que Locke hace respecto a los no-conformistas en King, *The life of John Locke,* II, págs. 196-218. *[N. de los T.].*

Ética I (1692)[77]

Nada puede atraer a un agente racional, ni ser una causa de su acción si no es bueno. Ese bien es sólo el placer, el mayor placer o los medios para alcanzarlo. Todos los placeres son de la mente, no del cuerpo, pero algunos consisten en un mo-

---

[77] *MS. Locke,* c. 42B, pág. 224. Impreso por Driscoll, «The influence of Gassendi on Locke's hedonism», págs. 102-103; Sargentich, «Locke and ethical theory», págs. 29-31; Goldie*, John Locke, Political Essays,* págs. 318-319; Nuovo, *John Locke: Writings on religion,* págs. 15-16; Schuurman, *The Digital Locke Project.*

En este manuscrito Locke refuerza dos ideas ya presentes en varios de los textos anteriores publicados en este volumen. Pero, en su intento por conciliar las dos posturas sobre la ética referidas en la introducción a *De la ética en general* (véase *supra* pág. 155), insiste sobre el papel fundamental de los placeres del alma en la búsqueda de la felicidad. Al mismo tiempo, al igual que en *II,* presenta la equidad y la justicia como el camino principal hacia la felicidad. Siendo así, se comprende cómo un hombre podría elegir un dolor material para salvaguardar un placer del alma. «(...) La consideración del placer que se halla en la salud y en la fuerza (...) puede añadir un nuevo gusto, que es capaz de hacernos tragar un brebaje de mal sabor» *(E.H.,* II, XXI, § 69). Esta forma de comprender la ética tiene consecuencias sobre el contractualismo que se presenta en *II*. El hombre que ingresa en la sociedad política renuncia a sus poderes naturales que potencialmente podrían brindarle un mayor bienestar, y acepta que el poder político regule la propiedad y administre los pleitos a cambio de los beneficios esperables de una situación de justicia (cfr. *II,* § 5, 6, 50, 120, 123-131). *[N. de los T.].*

vimiento del cuerpo, algunos otros en la contemplación o la satisfacción de la mente separada, abstracta e independiente de cualquier movimiento o afección del cuerpo. Y estos últimos son, a la vez, los mayores y más duraderos. A los primeros los llamaremos, por amor a la brevedad, placeres de los sentidos, a los otros, placeres del alma, o más bien, placeres materiales e inmateriales. Los placeres materiales no duran más allá de la presente aplicación del objeto a la percepción de los sentidos y no son más que una pequeña parte de la vida del hombre más voluptuoso. Los del gusto cesan tan pronto como el estómago está lleno y un apetito saciado rechaza los platos más exquisitos. Los perfumes cansan en poco tiempo a los hombres o, lo que es lo mismo, dejan de olerlos. Pocos están tan encantados con la música que cuando se les hace familiar no deje de importarles, o al menos no prefieran la conversación de un amigo, como cualquiera puede observar en sí mismo y en otros. Y respecto a la vista, aunque sea el más capaz y el que más empleamos de todos nuestros sentidos, sin embargo, el placer de ver no radica tanto en el deleite de los ojos por los objetos que tienen ante sí, sino en otras cosas anexas a esos objetos, como el conocimiento y la elección de cosas útiles para otros aspectos de nuestras vidas, y en el poder de ver cuán útiles son para nosotros en todos los aspectos de nuestras vidas. Por tanto, creo que podría decirse que todos los placeres de los sentidos tomados en conjunto, incluso aquellos de los que la modestia no habla abiertamente, no afectan a los sentidos del hombre más voluptuoso, y por tanto no obtiene placer de ellos, más que una cuarta parte de su tiempo; tal vez cuando esto se examine se encontrará que aún mucho menos; el resto del cuerpo permanece en descanso o no es afectado por el placer. Quizás aunque la sensación corporal sea tan corta, sin embargo el disfrute y el placer son más largos, como ocurre con un espléndido entretenimiento: la satisfacción dura más que la comida; el placer comienza antes y no termina con ella. Tanto es así, que se demuestra que inclu-

so en esos placeres materiales sensuales, la contemplación constituye la mayor parte, y cuando los sentidos han hecho su parte, la mente por medio del pensamiento continúa disfrutando un placer que los sentidos no comparten. El uso que hago de esto es que, incluso en los hombres voluptuosos, la mente sin el cuerpo produce la mayor parte de su felicidad, o si no la mayor parte de sus vidas están privados de esa felicidad.

Entonces, si la felicidad es nuestro interés, nuestro fin y responsabilidad, es evidente que el camino hacia ella es amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, porque por esos medios ampliaremos y aseguraremos nuestros placeres, pues entonces todo el bien que les hagamos redundará en nosotros mismos y nos dará un placer incorruptible e ininterrumpido. Quien quiera que se salte una comida para salvar la vida de un hombre hambriento, mucho más si es un amigo, y lo son para nosotros aquellos a los que amamos, tuvo más placer y mucho más duradero en eso que en comérsela. El placer de los otros muere en el momento en el que come y termina junto con su comida. Pero para el que le dio su comida, es un banquete tan a menudo como reflexiona sobre ello.

Además, los placeres de la mente son los mayores, así como los más duraderos. ¿Quién sería tan brutal como para no renunciar al mayor placer sensual para salvar la vida de un niño a quien ama? ¿Qué es esto sino el placer del pensamiento alejado de cualquier placer sensual? Ama a todo el mundo como amas a tu hijo o a ti mismo y haz esto universal, ¿cuánto más cerca estará la tierra del cielo?

La felicidad, por lo tanto, está anexada a nuestro amor a los demás y a cumplir nuestro deber, a los actos de amor y de caridad, o el que niegue que esto sea así, ya que no todo el mundo observa esta norma de amor y caridad universal, trae a colación la necesidad de [la existencia] de otra vida (en la que Dios pueda hacer una distinción entre aquellos que hicieron el bien y sufrieron; y aquellos que hicieron el mal y dis-

frutaron, a través del tratamiento diferente que les dispensa allí) y así hace a la moralidad más fuerte, descansando en la necesidad de que la justicia de Dios, a través de sus premios y castigos, haga ganadores a los buenos y perdedores a los malvados.

Trabajo (1693)[78]

Debemos considerar como un signo de bondad en Dios que nos haya puesto en esta vida bajo la necesidad del trabajo, no sólo para mantener alejada a la humanidad de las malas acciones a las que son propensos los hombres malvados

---

[78] *Adversaria 1661,* págs. 310-311. Impreso por H. M Pringle, *Nature, virtue and gratitude: Locke's representation of power,* Princeton University, 1986, págs. 297-298; Kelly, *Locke on money,* págs. 493-495; Wootton, *John Locke, Political Writings,* págs. 440-442; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 326-328. En este manuscrito Locke destaca no sólo la función social y personal del trabajo, sino también del conocimiento. La combinación del trabajo bien ordenado y de la frugalidad contribuye socialmente a la generación de los medios necesarios para el bienestar común, mientras que el conocimiento libera a los individuos convirtiéndolos en ciudadanos responsables. No es de extrañar que Locke, al igual que tantos autores durante la Edad Media, emprenda un proyecto educativo. La diferencia es que ya no se tratará de un espejo de príncipes sino de la educación del *gentleman* inglés. Las necesidades del sistema político que propone requieren tanto del magistrado ilustrado versado en el arte de la política y capaz de poder gobernar con justicia y equidad natural la conciencia depravada de los hombres, como del ciudadano instruido en sus deberes y derechos. Cfr. *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman* de 1703 y *Some Thoughts Concerning Education* de 1693. Para más información ver P. H. Kelly, «General Introduction», en *Locke on Money,* págs. 149-150; N. Wood, *John Locke and agrarian capitalism,* Berkeley, University of California Press, 1984, pág. 103 y sigs.; M. Fernández Enguita, «Prólogo», en *Pensamientos sobre la educación,* págs. 15; N. Tarcov, *Locke y la educación para la libertad,* trad. C. Piña, Buenos Aires, G. Editorial Latinoamericano, 1991, págs. 193-238. *[N. de los T.].*

cuando están ociosos. El trabajo es un beneficio incluso para los buenos y virtuosos, que son así preservados de la enfermedad o la desgracia que aparecen en una vida sedentaria de estudio constante. La mitad del día empleado en el trabajo útil abastecerá plenamente a los habitantes de la tierra con las cosas necesarias y las comodidades de la vida. El lujo de la corte y, siguiendo su ejemplo, la baja nobleza, encontraron que los empleos ociosos e inútiles para sí mismos y para los demás eran adecuados a su orgullo y vanidad, y en consecuencia hicieron caer en desgracia el trabajo honesto de las artes mecánicas útiles; por todo ello la parte estudiosa y sedentaria de la humanidad, así como los ricos y los nobles, se han visto privados de una defensa verdadera y natural ante las enfermedades. Y es a esto a lo que justamente imputamos la melancolía y la gota, y aquellos otros deterioros de la salud bajo los cuales la voluptuosa pereza o la afanosa aplicación de una porción de los hombres deja escapar inútilmente una gran parte de sus vidas. ¿A cuántos encontraremos entre aquellos que permanecen sentados entre sus libros o sus placeres, a quienes la melancolía o la gota no priven de sus pensamientos o miembros antes de que consigan completar la mitad de su jornada? y se convierte en un miembro inútil del Estado en su edad madura, la cual debería hacerlo más útil, mientras el artesano trabajador y sobrio, y el hombre de campo laborioso y frugal desempeñan bien su papel y avanzan alegremente en su negocio hacia un vigorosa edad madura. Así, cuando consideramos la cantidad de tiempo que pierden aquellos que se aplican al perfeccionamiento de sus mentes, bien sea a causa del dolor y la languidez de sus cuerpos, o por la observancia de las reglas médicas para deshacerse de ellos, un cálculo muy favorable mostraría que si ellos dedicaran cuatro, diría, seis horas al día al ejercicio constante de algunos trabajos laboriosos, dispondrían de más horas de sus vidas para emplearlas en el estudio que en ese estado lánguido propio de una salud frágil, al que el abandono del trabajo físico rara vez deja de llevarlos. Puede

pensarse que quien libera la mitad de su tiempo del trabajo serio, ha asignado una parte no pequeña de su tiempo a la recreación y el descanso, y si las otras doce horas de las veinticuatro se dividen entre el cuerpo y la mente, imagino que el perfeccionamiento de una y la salud de la otra estarán suficientemente provistas. He contado que seis horas al día dirigidas correctamente al estudio llevarán al hombre tan lejos en el perfeccionamiento de su mente como sea capaz y creo que es más de lo que la mayoría de los académicos que viven hasta una edad considerable emplean o son capaces de emplear en el estudio. Porque, como ya he dicho, aquellos que desde su primera disposición están ansiosos por la búsqueda del conocimiento, dedican la mínima parte que pueden de su tiempo a las necesidades de la vida para concederle todo a sus mentes, y finalmente, cuando están dispuestos a devolver el cuidado a su decaído cuerpo con una mayor parte de su tiempo que la que sin previsión le han robado, encuentran que han llevado a cabo una gestión deficiente. Si, por lo tanto, se asignan a la mente seis horas, las otras seis podrían ser empleadas en la disposición del cuerpo y en la preservación de la salud. Seis horas de trabajo todos los días empleadas en ciertos trabajos honestos, proveerían de una vez a las necesidades del cuerpo y asegurarían su salud en su uso. Si esta distribución de las doce horas no parece justa ni suficiente para mantener la distinción que debe primar en las categorías de los hombres, permítanme cambiarla un poco. Dejemos que el caballero y el erudito empleen nueve de las doce horas en su mente, en el pensamiento y en la lectura, y las otras tres en algún trabajo honesto. Y que el hombre que realiza trabajos físicos, emplee nueve en la labor y tres en el conocimiento. Por este medio, toda la humanidad puede ser provista con lo que las necesidades reales y las comodidades de la vida demandan, en mayor abundancia de la que tienen ahora, y ser liberada de la horrible ignorancia y brutalidad a la que la mayor parte de ellos están ahora entregados. Si no sucede así, se debe al des-

cuido y negligencia de los gobiernos del mundo, que se dedican totalmente a engrandecerse a sí mismos, desatendiendo al mismo tiempo la felicidad de su pueblo y, con ello, su propia paz y seguridad. Ojalá suprimieran las artes, los instrumentos de lujo y la vanidad, e hicieran de la industria honesta y útil una costumbre. Entonces, no habría tal cosa como la tentación de la ambición, donde la posesión del poder no pudiéra manifestarse en las distinciones y muestras de orgullo y vanidad. Ni tampoco las mentes bien instruidas de las personas sufrirán al ser los instrumentos de hombres ambiciosos y turbulentos. El pueblo común bien instruido en su deber y alejado de la creencia implícita de que su ignorancia les somete a otros, no se levantaría tan fácilmente en motines y tumultos populares por el aliento y el artificio de grandes caballeros intrigantes y descontentos. Para concluir, es cierto que si el trabajo del mundo estuviese correctamente dirigido y distribuido, habría más conocimiento, paz, salud y abundancia en él de lo que hay ahora. Y la humanidad sería mucho más feliz de lo que es.

Ley (1693)[79]

El origen y fundamento de toda ley es la dependencia. Un ser inteligente y dependiente está bajo el poder, la dirección y el dominio de aquel del cual depende, y debe estarlo de acuerdo a los fines para él señalados por ese ser superior. Si el hombre fuera independiente, podría no tener más ley que su propia voluntad, ni más fin que él mismo. Sería un dios para sí mismo, y la satisfacción de su propia voluntad, la única medida y fin de todas sus acciones.

---

[79] *MS. Locke,* c. 28, ff. 141-142. Impreso por Dunn, *The political thought of John Locke,* pág. 1; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 328-329; Schuurman, *The Digital Locke Project*. En esta breve entrada Locke resume gran parte de las ideas centrales sobre su teoría de la ley, en particular tanto la situación de libertad y dependencia en la que se encuentra el hombre en el mundo natural y político donde debe actuar, como la influencia del bien común en la fundamentación de la norma. Para más información ver: S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke,* Nueva York, 1962; Yolton, «Locke on the Law of Nature»; Dunn, *The political thought of John Locke,* c. 14; Abrams, «Introduction»; L. Strauss, «Locke's Doctrine of Natural Law», *The American Political Science Review,* 52, núm. 2, junio de 1958, págs. 490-501; C. B. Macpherson, «Locke on Capitalist Appropriation», *The Western Political Quarterly,* 4, núm. 4, diciembre de 1951, págs. 550-566; Aaron, *John Locke,* págs. 256-286; Singh, «Raghuveer. "John Locke and the Theory of Natural Law"», en *Political Studies,* 9, núm. 2 , 1961, págs. 105-118; M. Seliger, «Locke's Natural Law and the Foundation of Politics», en *Journal of the History of Ideas,* 24, núm. 3, septiembre de 1963, págs. 337-354. *[N. de los T.].*

El hombre antes y después de la caída (1694)[80]

El hombre fue creado mortal, y puesto en posesión del mundo entero, donde, en plena disposición de las criaturas, quedaba poco espacio para los deseos irregulares, y el instinto y la razón lo llevaron por el mismo camino, y no siendo capaz de avaricia o ambición, cuando tuvo en efecto un libre uso de todas las cosas, pudo evitar el pecado. Por tanto, Dios lo puso a prueba mediante una ley por la cual se le prohibía sólo una fruta, sabrosa, sana y tentadora en sí misma. El castigo anexado a esta ley era la muerte natural. Porque, aunque fue hecho mortal, sin embargo, después de haber observado esta ley de prueba como testimonio suficiente de su obediencia, el árbol de la vida lo habría revestido con la inmortalidad quitándole la muerte. Pero pecó y la sentencia de muerte fue inmediata-

---

[80] *MS. Locke,* c. 28, f. 113v. «Homo ante et post Lapsum». Impreso por Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 320-321; Nuovo, *John Locke: Writings on religion,* pág. 231. El problema que Locke enfrenta, al igual que el cristianismo en general, es la posible reconciliación entre la tendencia al vicio del hombre y la presencia de un dios todopoderoso y benevolente. A su vez, este texto influye en la descripción que Locke realiza del estado de naturaleza y las tendencias naturales del hombre. Del mismo modo que en *II* (§ 32), Locke indica cómo el pecado original aleja al hombre de Dios y lo aproxima a las cosas materiales. Para más información W. M. Spellman, *John Locke and the problem of depravity,* Oxford University Press, 1988, págs. 124-126; J. Marshall, *John Locke,* Cambridge University Press, 1994, pág. 397 y sigs.; Nuovo, *John Locke: Writings on religion,* pág. liv. *[N. de los T.].*

mente ejecutada, ya que fue empujado fuera del paraíso (Génesis 3:22). Y habiendo sido excluido de aquello que podía curar cualquier malestar que pudiera provenir de un uso demasiado libre de las criaturas, y le mantenía joven, comenzó a morir desde ese momento, al estar separado de esa fuente de vida. Así que ahora él, y en él toda su descendencia, estaban bajo la necesidad de morir y, de ese modo, el pecado entró en el mundo y la muerte por el pecado. Pero aquí otra vez Dios pone al hombre bajo un nuevo pacto de gracia y, de ese modo, en un estado de vida eterna, pero no sin la muerte. Este fue el castigo de aquel primer pecado de Adán y Eva, *viz.* la muerte y su consecuencia, pero no es un castigo para toda su descendencia, porque estos, por el hecho de nacer mortales como lo hace ahora el hombre, no tuvieron nunca esperanzas o expectativas fundadas en su inmortalidad, por lo que no puede llamarse a esto un castigo. Por este pecado Adán y Eva llegaron a conocer el bien y el mal, *i.e.,* la diferencia entre el bien y el mal, porque sin el pecado el hombre no habría conocido el mal. A causa de su ofensa, tenían miedo de Dios: esto les infundió ideas temerosas y recelos hacia él, y disminuyó su amor, lo cual cambió sus mentes a esta naturaleza, pues esa raíz de todo mal que estaba en ellos causó impresión en sus hijos y así los infectó. Y cuando las posesiones privadas y el trabajo, que ahora el camino en la tierra hacía necesarios, hicieron una distinción de condiciones por grados, esto dio lugar a la avaricia, el orgullo y la ambición, las que por costumbre y ejemplo esparcieron la corrupción que tanto ha prevalecido sobre la humanidad.

Ética II (¿1694?)[81]

Hay dos partes de la ética; la primera es la norma a la que los hombres están generalmente encaminados, aunque quizás no la hayan deducido de sus verdaderos principios como debieran. La segunda son los verdaderos motivos para practicarla y los caminos que llevan a los hombres a observarla, los cuales generalmente no son bien conocidos ni correctamente aplicados. Sin ese conocimiento de los verdaderos motivos, los discursos morales son de esos que los hombres escuchan con placer y aprobación. La mente se complace generalmente

---

[81] *MS. Locke,* c. 28, ff. 141-142. Impreso por Dunn, *The political thought of John Locke,* pág. 192; Goldie, *John Locke, Political Essays,* págs. 319-320; Schuurman, *The Digital Locke Project*. Al igual que en *Ética I* y en *E.H.,* Locke presenta un camino posible hacia la ética por medio de los hábitos, lo cuales podrán inclinar a la voluntad hacia la virtud, aún a pesar de los dolores y las desdichas que puedan surgir en el trayecto *(E.H.,* II, XXI, § 69). Así, la unión del placer, la razón y la conciencia surgida del habito de la virtud brinda al hombre la capacidad de realizar con facilidad juicios rectos en los casos particulares. De este modo, si la felicidad no es un placer sensual sino, por el contrario, la esperanza de una recompensa divina futura más allá de este mundo, la obligatoriedad, *n.b.* el motor de la voluntad, es una relación sustantiva entre una autoridad con poder para hacer cumplir sus mandamientos y un agente libre racional sujeto a esa autoridad (véase *supra Ética I* 177; *De la ética en general,* pág. 155). No hay que olvidar tampoco que para Locke la razón es una suerte de «revelación natural» *(E.L.N.,* IV). Para más información véase Dunn, *The political thought of John Locke,* págs. 187-199; Leyden, «Introduction», págs. 73-76. *[N. de los T.].*

con la verdad, especialmente si está bellamente expresada. Pero todo esto no es sino el deleite de la especulación. Se requiere algo más para la práctica, cosa que nunca se conseguirá hasta que los hombres sean receptivos a la virtud y puedan degustarla. Para este fin, se debe considerar cuál es la debilidad particular de cada hombre, cuál es el placer que lo posee. Los discursos generales nunca tendrán dominio sobre esto. Pero a través de todas las influencias de la amistad, de todas las artes de la persuasión, se traerá a ese hombre a vivir de otro modo. Deberás llevarlo a practicar en casos concretos y así, por hábito, establecer un placer contrario, y luego, cuando la conciencia, la razón y el placer vayan de la mano, seguramente prevalecerán. A un hombre prudente le será más fácil encontrar el camino para hacer eso en casos particulares, cuando el caso se le presenta, de lo que le resulta a cualquiera prever y determinar antes de que se de el caso o se conozca a la persona.

Ensayo sobre la Ley de Pobres (1697)[82]

Con la venia de sus excelencias:

Habiendo sido particularmente requeridos, a petición de su majestad, a considerar con atención algunos métodos apropiados para poner a trabajar y emplear a los pobres de este rei-

---

[82] *PRO,* co/388/5/86-95. De este ensayo existen dos versiones, la que aquí se ofrece, traducida a partir de la edición de Goldie *(John Locke, Political Essays,* págs. 182-198), está guardada en la *Public Record Office.* También fue impresa en *An Account of the Origin, Proceedings, and Intentions of the Society for the Promotion of Industry,* Lincolnshire, Louth, 1789, págs. 101-49. La otra versión es un borrador manuscrito *(MS. Locke,* c. 30, ff. 87-88, 94-5, 111) que incluye variaciones importantes, las cuales han sido incluidas en notas al pie en esta edición. Este ensayo corresponde al período en el que Locke ejerce como Comisionado del Concejo de Comercio. Aquí se muestra no sólo qué piensa Locke sobre un aspecto general o teórico de la política y la economía de su contexto, sino también, y fundamentalmente, cuáles deberían ser a su criterio las medidas concretas para ajustar la realidad al deber ser que él sugiere. Desde esta perspectiva, además de traslucirse ciertas intenciones por beneficiar al partido *Whig* en el control territorial de las parroquias, también se advierte cómo conjuga los derechos del individuo, sus deberes mutuos y aquellos que tienen en relación a la sociedad. Así, el derecho de propiedad de todos los miembros de la sociedad se somete a una tensión entre las repercusiones sociales de las acciones individuales y los intereses particulares, hasta el punto en que pareciera que los hombres no pueden siquiera elegir, como había escrito en el *Ensayo sobre la Tolerancia,* el momento en el que trabajar y en el que descansar (véase *supra E.T.,* pág. 79). En la resolución de

no, hacerlos útiles para el bien público y de ese modo aliviar la carga de otros, y por qué medios y mecanismos tal designio puede ser más eficaz, pedimos humildemente permiso para presentar, ante sus excelencias, un proyecto sobre los métodos que nos parecen más apropiados para el logro de esos fines.

La multiplicación de los pobres y el aumento del impuesto para su mantenimiento es una observación y una queja tan general que no se puede ignorar. No ha sido sólo a partir de la última guerra[83] cuando este mal ha llegado a nosotros. Ha sido, desde hace varios años, una carga creciente sobre el reino y en los dos últimos reinados se ha sentido el aumento de la misma, así como en el actual[84].

---

estas tensiones Locke somete de forma sistemática los intereses individuales a las necesidades del bien público. Así, tanto el pobre está en la obligación de trabajar, como el vecino de su parroquia en la de darle empleo. Empero, este ensayo no deja claro hasta qué punto las posesiones pueden, o no ser el origen de algún tipo de superioridad política entre los hombres. Para un análisis crítico completo de este texto ver A. L. Beier, «Utter strangers to industry, morality and religion': John Locke on the poor», en J. Dunn y I. Harris (eds.), *Locke,* 2 vols., Lyme, USA, Edward Elgar Publ., 1997, págs. 163-176; A. L. Beier, «Vagrants and the Social Order in Elizabethan England», en *Past & Present,* núm. 64, agosto de 1974, pág. 3-29; M. G. Mason, «John Locke's Proposal on Work-House Schools», en R. Ashcraft (ed.), *John Locke,* Londres, Routledge, 1991; E. J. Hundert, «The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History», en *Journal of the History of Ideas,* 33, núm. 1, marzo de 1972, pág. 3-22; W. J. Scheasgreen, «John Locke and the charity school movement», en *History of Education,* 15, núm. 2, 1986, págs. 63-79. *[N. de los T.].*

[83] Entre 1689 y 1697 se produce una guerra contra Francia. *[N. de los T.].*

[84] Los dos reinados anteriores son los de Carlos II y Jacobo II. Hacia 1688 se estimaba que el coste para el mantenimiento del sistema que establecía la ley de pobres era de 2 chelines y 6 peniques por persona, lo que equivalía a un coste cercano a las 700.000 libras anuales. En esos tiempos doce peniques equivalían a un chelín y veinte chelines a una libra. Para más información sobre el aumento del coste de la Ley de Pobres ver G. Nicholls, *A history of the English Poor Law in connection with the state of the country and the condition of the people,* Londres, P. S. King & Song, 1904, pág. 327 y sigs. *[N. de los T.].*

Si se investiga bien la causa de este mal, humildemente concebimos que se determinará que no procede de la escasez de provisiones, ni de la falta de empleo para los pobres, ya que la bondad de Dios ha bendecido estos tiempos, no menos que los anteriores, con abundancia, y una larga paz durante esos reinados nos trajo tan abundante comercio como nunca antes. El aumento de los pobres, por lo tanto, debe tener alguna otra causa, y esta no puede ser otra cosa que la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres; la virtud y el carácter industrioso van unidas tan indisolublemente, por un lado, como el vicio y la ociosidad por el otro.

El primer paso, por lo tanto, hacia el empleo de los pobres, según nuestra humilde opinión, debería ser una restricción a su vida desordenada por medio de la estricta ejecución de las leyes previstas en su contra, más concretamente por la supresión de las tiendas de brandy y las innecesarias cervecerías, especialmente en las parroquias rurales apartadas de los caminos principales.

Si se pusiera a trabajar a todas las manos capaces de Inglaterra, la mayor parte de la carga que recae sobre los laboriosos para el mantenimiento de los pobres cesaría de forma inmediata. Puesto que, sobre un cálculo muy moderado, es posible concluir que más de la mitad de aquellos que reciben la asistencia de las parroquias son capaces de obtener sus propios medios de subsistencia.

Y creemos que todos aquellos que reciben este tipo de asistencia de las parroquias pueden dividirse en tres tipos.

En primer lugar, aquellos que no pueden hacer nada en absoluto para asegurar su propio sustento.

En segundo lugar, aquellos que, a pesar de no poder mantenerse a sí mismos por completo, sin embargo son capaces de hacer alguna contribución.

En tercer lugar, aquellos que son capaces de mantenerse a sí mismos con su propio trabajo. Y estos últimos pueden subdividirse, a su vez, en dos tipos: a saber, los que teniendo una familia

numerosa con muchos niños no pueden, o pretenden no poder, mantenerla con su propio trabajo, y aquellos que pretenden no poder conseguir trabajo, y viven sólo mendigando, o algo peor[85].

Para la supresión de este último tipo de zánganos que piden limosna, que viven de manera innecesaria del trabajo de otros, ya hay buenas y saludables leyes, suficientes para ese propósito, si son ejecutadas de la forma debida. Por lo tanto, humildemente proponemos que la ejecución de las mismas pueda ser, en la actualidad, restablecida mediante acto expreso hasta que otros remedios sean provistos; como también que se de la orden cada año, al momento de la elección de los administradores de las parroquias[86] y de los supervisores de los pobres, de que los estatutos de la 39.ª Eliz. Cap. IV y el 43.º Eliz. Cap. II[87] sean leídos y considerados, párrafo por párrafo, y que su observación sea impuesta en todas sus partes a los que han de ser supervisores; tenemos razones para pensar que la mayoría de los supervisores de los pobres, en todas partes, son totalmente ignorantes, y ni siquiera han llegado a pensar que su deber en buena medida, o al menos en alguna, es poner a las personas a trabajar.

---

[85] «Los pobres que no puede trabajar, deben ser mantenidos. Los pobres que pueden, pero no quieren trabajar, son errantes vagabundos que, por lo tanto, en lugar de ser asistidos deberían ser castigados. Pienso que las leyes contra estos son de tal naturaleza que podrían reprimir esa clase de ladrones. Pero las leyes sin ejecución no son sino papel mojado, y los funcionarios caen en un general abandono de su deber. Podría ser conveniente que un acto expreso...» Párrafo añadido en el borrador manuscrito. Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 184. *[N. de los T.].*

[86] En el original *churchwarden:* uno de los dos funcionarios laicos de las iglesias Anglicanas con responsabilidad especialmente sobre la propiedad parroquial y las limosnas. *[N. de los T.].*

[87] El primer Estatuto para la ordenación de los pobres data del año 924. Las leyes que Locke comenta en este caso fueron aprobadas durante el reinado de Isabel I entre los años 1597 y 1601. Cfr. S. Webb y B. P. Webb, *English poor law policy,* Londres, Longmans, Green, 1913. *[N. de los T.].*

Pero, para la más efectiva restricción de los vagabundos ociosos, humildemente proponemos a continuación que una nueva ley sea establecida, por la cual se promulgue:

§ I[88]. Que todos los hombres saludables de cuerpo y mente, mayores de 14 y menores de 50 años de edad, que mendiguen en condados marítimos fuera de su propia parroquia sin un pase, deban ser capturados por cualquier funcionario de la parroquia donde lo estuviesen haciendo, (funcionarios que, en virtud de su cargo, deben ser autorizados, y en virtud de una pena obligados, a hacerlo), o por los habitantes de la casa donde pidieron limosna; y ser llevados por ellos, o por alguno de ellos, ante el juez de paz o custodio de los pobres más cercano (que se elegirá como se menciona a continuación)[89] quien en este caso tendrá la potestad de un juez de paz; y, por tales funcionarios (después de la debida y habitual corrección del caso), ser enviado por medio de un pase, no a la casa de corrección (ya que esas casas son ahora en la mayoría de los condados acusadas de ser más lugares de facilidad y de ventajas económicas para sus rectores que de corrección y reforma para los que son allí enviados), ni a sus lugares de residencia (ya que tales vagabundos ociosos suelen nombrar algún lugar muy remoto, a resultas de lo cual el país es sometido a una gran carga, y suelen escaparse de los funcionarios negligentes antes de haber llegado y así están en libertad para un nuevo merodeo). Al contrario, si esto ocurre en un condado marítimo, como se mencionó, serán enviados a la población portuaria más cercana, donde serán sometidos a trabajos forzados, hasta que alguno de los buques de su majestad, próximo a llegar o cerca de allí, proporcione la oportunidad de subirlos a bordo, donde deberán servir tres años bajo una es-

---

[88] La numeración de las propuestas hechas por Locke no consta en el original, ha sido añadida por M. Goldie para diferenciar las distintas propuestas. *[N. de los T.].*

[89] Véase *infra* § 23. *[N. de los T.].*

tricta disciplina; a la remuneración de soldado le serán deducidas las dietas de subsistencia para el pago de sus víveres a bordo, y serán castigados como desertores si van por la costa sin permiso, o, cuando son enviados a tierra, si van más allá de la orilla o se quedan más tiempo del que tienen concedido.

§ 2. Que todos los hombres que mendiguen en los condados marítimos sin pases, que estén lisiados, o por encima de los 50 años de edad, y todos los de cualquier edad que mendiguen sin pases en los condados de tierra adentro que no limiten con el océano, serán enviados a la casa de corrección más cercana, que los mantendrá a trabajos forzados durante tres años.

§ 3. Y, con el fin de que el verdadero uso de las casas de corrección no pueda ser impedido, como últimamente ocurre en la mayor parte, el rector de cada una de tales casas en y alrededor de Londres será obligado a entregar a todos los que allí se encuentren encomendados a su propio cargo, 4 peniques por día para su mantenimiento. Sin embargo, en los condados más remotos, donde los salarios y las provisiones son mucho más baratos, la tarifa será establecida por el gran jurado y el juez de lo penal, para que el rector no deba tener otra consideración ni subsidio salvo lo que pueda producir el trabajo de los que allí se encuentren; el rector, por lo tanto, tendrá el poder para emplearlos de acuerdo con su discreción, considerando su edad y fuerza.

§ 4. Que los jueces de paz, en cada asamblea trimestral[90], harán una minuciosa investigación sobre el estado y la administración de las casas de corrección dentro de su distrito, y tomarán cuenta detallada del comportamiento de todos los que allí están, y, si encuentran que alguien es recalcitrante y que no se corrige en absoluto con la disciplina del lugar, orde-

---

[90] En el original *quarter-sessions:* reunión periódica en asamblea de los jueces de paz de un distrito. *[N. de los T.].*

narán una estancia más larga y el endurecimiento de la disciplina, de modo que nadie pueda ser liberado hasta que haya dado pruebas manifiestas de su corrección, objetivo para el cual fue enviado a ese lugar.

§ 5. Que cualquiera que falsificase un pase perderá sus orejas la primera vez que sea hallado culpable de dicha falta, y la segunda vez, será transportado a las plantaciones, como en el caso de un delito grave.

§ 6. Que cualquier mujer mayor de 14 años de edad que sea hallada mendigando sin un pase fuera de su propia parroquia (en caso de que sea un habitante de una parroquia dentro de las cinco millas de distancia de la que se encuentra mendigando) será conducida a su parroquia por un agente de policía, un oficial de barrio[91], un supervisor de pobres, un administrador de la parroquia u otro funcionario jurado de la parroquia donde fue encontrada mendigando, quien, por su puesto y oficio, será requerido para hacer esto, y entregada al custodio de los pobres de la parroquia de la que procede, de quien recibirá 12 peniques por sus esfuerzos; los cuales, si la mujer recibe asistencia pública, serán deducidos de su subsidio parroquial; o, si no recibe asistencia de la parroquia, el pago deberá recaer sobre ella, sus padres o tutores.

§ 7. Que, siempre que cualquier mujer mayor de 14 años de edad, dentro de la misma distancia, cometa la misma falta por segunda vez, o siempre que la misma o cualquier otra mujer sea hallada por primera vez mendigando sin un pase válido a una distancia mayor a cinco millas del lugar de su residencia, será lícito que cualquier juez de paz o custodio de los pobres, a instancias de una queja, la envíe a una casa de corrección, donde sea empleada en trabajos forzados por tres meses, y hasta la celebración de la próxima asamblea trimes-

---

[91] En el original *tithingman:* agente de policía de un distrito de diez hogares *(a tithing). [N. de los T.].*

tral tras la determinación de los tres meses mencionados (si dicha celebración fuese posterior a los mismos), y que en ese momento, una vez realizada la corrección debida, le sea concedido un pase por la asamblea para ser trasladada a su casa en su lugar de residencia.

§ 8. Que si cualquier niño o niña, menor de 14 años de edad, fuese hallado mendigando fuera de la parroquia donde mora (si esto ocurre dentro de las cinco millas de distancia de la mencionada parroquia), deberá ser enviado a la escuela de trabajo más cercana, donde será severamente azotado, y mantenido trabajando hasta el anochecer, de manera que pueda salir con tiempo suficiente para llegar a su lugar de residencia esa misma noche. O, si vive a más de cinco millas de donde fue sorprendido mendigando, que se le envíe a la casa de corrección más cercana, donde permanecerá trabajando durante seis semanas, y hasta la celebración de las próximas sesiones tras la extinción del plazo de esas seis semanas.

Eliminados estos vagabundos ociosos, suponemos que, en la mayoría de las parroquias rurales, no habrá muchos hombres que finjan querer trabajar. Sin embargo, siempre que esto ocurra, a fin de eliminar dicha apariencia, humildemente proponemos que se podrá proclamar lo siguiente:

§ 9. Que el custodio de los pobres de la parroquia donde se reclame trabajo, el domingo siguiente después de serle presentada la queja, deberá dar a conocer a la parroquia que tal persona quiere trabajar, y luego preguntar si alguien está dispuesto a emplearle a una tarifa menor de la pagada usualmente. El mencionado custodio tendrá el poder de establecer dicha tarifa, pues no se puede suponer que alguien podría ser rechazado como empleado por sus vecinos, mientras que otros sí son empleados, salvo debido a algún defecto en su habilitad u honestidad, por el cual es razonable que deba sufrir. Así, el que no es contratado por 12 peniques diarios, debe estar contento con 9 o 10 peniques en lugar de vivir ociosamente. Pero si nadie en la parroquia acepta de forma

voluntaria a tal persona a la tarifa propuesta por el custodio de los pobres, entonces estará en poder de dicho custodio, con el resto de la parroquia, hacer una lista de días, según la proporción de impuestos que todos pagan para los pobres, y que, de acuerdo con dicha lista, cada habitante de la parroquia estará obligado a emplear a los hombres pobres desempleados de la misma, según las sub-tarifas que el custodio designará; y, si alguno rehusara emplear en su turno a un pobre, deberá pagar el salario acordado, tanto si lo emplea realmente como si no.

§ 10. Que, si cualquier hombre pobre, y desempleado, rehusase trabajar de acuerdo con la orden anterior (si esto ocurre en un condado marítimo), deberá ser enviado al puerto más cercano, y puesto a bordo de alguno de los buques de su majestad, para servir por tres años como antes se ha propuesto[92]; y aquello que se le pague correspondiente a los servicios prestados, por encima de los gastos de comida y ropa, será entregado a los supervisores de pobres de la parroquia a la que pertenece para el mantenimiento de su esposa e hijos, si tiene alguna, o bien para la asistencia de otros pobres de la misma parroquia. Sin embargo, si esto no ocurre en un condado marítimo, todo hombre pobre que se niegue a trabajar será enviado a una casa de corrección.

Estos métodos que humildemente proponemos para ser promulgados son los adecuados a fin de emplear a los pobres que estén en condiciones de trabajar pero no quieren hacerlo; los cuales, por la puntual ejecución de dicha ley, concebimos humildemente, pueden ser rápidamente reducidos a un número muy pequeño o ser extirpados totalmente.

Pero la mayoría de los pobres mantenidos por las contribuciones parroquiales no son incapaces absolutamente, ni están totalmente indispuestos para hacer algo a fin de ganarse la

---

[92] Véase *supra* § 1. *[N. de los T.].*

vida; pero incluso estos, ya sea por la falta de oferta de un trabajo adecuado para ellos, o por su impericia trabajando en lo que podría ser de beneficio público, apenas hacen algo digno de mención, y viven ociosamente del subsidio de la parroquia, o mendigando, si no de un modo peor. Su trabajo, por lo tanto, en la medida en que son capaces de trabajar, podría ser rescatado para beneficio público, y cuando sus ingresos devengan escasos para su completo mantenimiento, la diferencia podría ser provista por el trabajo de otros, esto es, a cuenta del subsidio de la parroquia.

Los pobres que se encuentran en esta situación son de dos tipos:

1. Adultos, que, no gozando de su plena capacidad, podrían aún ganarse la vida de algún modo, aunque, bajo el pretexto de que no pueden conseguir trabajo, por lo general no hacen nada. En la misma situación que éstos está la mayoría de las esposas de los jornaleros, cuando llegan a tener dos, tres o más hijos. El cuidado de sus hijos no les da libertad para salir de su casa a buscar trabajo, y entonces, no teniéndolo en el hogar, en los intervalos discontinuos de tiempo no ganan nada; pero la ayuda de la parroquia acude de buen grado en su apoyo, y su trabajo se pierde por completo; lo cual es mucha pérdida para el bien público[93].

Todos deben tener carne, bebidas, ropa y lumbre. Mucho de esto sale de los fondos del reino, tanto si los pobres trabajan, como si no. Suponiendo, entonces, que hay 100.000 pobres en Inglaterra, que viven de la parroquia, es decir, que son mantenidos por el trabajo de otras personas (porque esto es lo

---

[93] «En este momento ninguna parte de la labor conjunta de los pobres que puedan trabajar debería perderse. Las cosas deberían ser ordenadas de tal manera que todos deban trabajar tanto como puedan, y cuando no alcance para su manutención lo debería completar la parroquia.» Párrafo añadido en el borrador manuscrito. Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 189. *[N. de los T.].*

que sucede con todos aquellos que viven de las limosnas, sin trabajar), si se tomara la precaución de que cada uno de ellos, bien sea trabajando en la fabricación de lana o en otra manufactura, ganara 1 penique por día (lo que, unos con otros, bien podrían hacer, y más), esto podría suponer para Inglaterra 130.000 libras esterlinas por año, que en ocho años haría a Inglaterra más de un millón de libras más rica[94].

Esto, correctamente considerado, nos muestra cuál es la verdadera y adecuada asistencia de los pobres. Esta consiste en encontrar trabajo para ellos y tener cuidado de que no vivan como zánganos del trabajo de los demás. Y encontramos que las leyes elaboradas para la asistencia de los pobres estaban planeadas para alcanzar dicho objetivo; no obstante, por la ignorancia de su intención o la negligencia en su debida ejecución, se han llegado a emplear sólo para mantener a las personas en la ociosidad, sin examinar en absoluto las vidas, habilidades, o diligencia de quienes buscan asistencia.

Con el fin de suprimir estos ociosos mendigos, los municipios en Inglaterra tienen un oficial de la parroquia autorizado y pagado para evitar la infracción de la ley en este aspecto. Sin embargo, aún están las calles, en todos lados, plagadas de mendigos, con el aumento de la ociosidad, la pobreza, la depravación y para vergüenza de la Cristiandad. Y, si se preguntara en cualquier ciudad de Inglaterra, cuántos de estos visibles intrusos han sido, en el último año, capturados y llevados a ser castigados por aquellos oficiales, tenemos razones para

---

[94] «Esto, por lo tanto, vale el cuidado de todos para que los pobres puedan tener empleo, por lo que puedo decir en confianza que aquellos que ahora son mantenidos por las tasas de la parroquia y ahí mendigan no son más que uno de diez, pienso que el número podría ser muy inferior, de aquellos que apenas ganan 2 peniques al día. No, tomando a todos ellos junto unos con otros, podrían ganar 3 peniques al día, lo que sería mayor a £ 400,000 al año para Inglaterra.» Párrafo añadido en el borrador manuscrito. Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 189. *[N. de los T.].*

pensar que la cantidad podría ser muy pequeña, porque el número de mendigos pululando por las calles es de forma manifiesta muy grande.

Pero el remedio a este desorden está bien provisto por las leyes ahora en vigor, por lo cual podemos imputar su continuidad e incremento nada más que a la negligencia general en su ejecución.

2. Además de los adultos arriba mencionados, los hijos de aquellos que trabajan son una carga ordinaria de la parroquia, y usualmente son mantenidos en la ociosidad, de modo que su trabajo también está, en general, perdido para el beneficio público hasta que tienen 12 o 14 años de edad.

§ 11. El remedio más eficaz que somos capaces de concebir para esto y que, por lo tanto, humildemente proponemos, es que en la mencionada nueva ley que se promulgue, se estipule además que se establecerá una escuela de trabajo en cada parroquia a la que estén obligados a asistir los hijos de todos los que demanden la asistencia de la parroquia, mayores de 3 y menores de 14 años de edad, mientras vivan en casa con sus padres, y no sean de otro modo empleados para su subsistencia por el subsidio de los supervisores de los pobres.

De esta manera, la madre se aliviará de una gran parte de los problemas del cuidado y mantenimiento de los niños en la casa, lo que le dará mayor libertad para trabajar; los hijos se mantendrán en un mejor orden, y estarán mejor provistos, y desde la infancia se habituarán al trabajo, lo cual tendrá una consecuencia nada desdeñable para hacerlos sobrios y laboriosos el resto de sus vidas; y la parroquia se aliviará de esta carga, o al menos del mal uso que la presente gestión hace de sus capacidades. En efecto, puesto que un gran número de niños dan a un hombre pobre derecho a un subsidio de su parroquia, esta asignación se da una vez por semana, o una vez al mes, en dinero, al padre, que no rara vez lo gasta en sí mismo en la cervecería, mientras que sus hijos, para cuyo interés lo obtuvo, son

abandonados para sufrir o perecer por no haber satisfecho sus necesidades, a menos que la caridad de sus vecinos les socorra.

Concebimos humildemente que un hombre y su esposa, si son saludables, pueden ser capaces, con su trabajo ordinario, de mantenerse a sí mismos y a dos hijos. Una familia raramente tendrá más de dos hijos a la misma vez menores de 3 años de edad. Si, por consiguiente, todos los niños mayores de 3 años dejan de estar a su cargo, no teniendo tantas bocas que alimentar, mientras estén sanos, no necesitarán ningún subsidio para mantenerlos.

No suponemos que los niños de 3 años serán capaces, a esa edad, de obtener sus medios de subsistencia en la escuela de trabajo, pero estamos seguros de que lo necesario para su asistencia será más eficaz si se distribuye el pan en la escuela que si se le da a su padre en dinero. Lo que obtienen en casa de sus padres rara vez es más que pan y agua, y además, muchos de ellos lo reciben de manera muy escasa. Si, por lo tanto, se toma el cuidado de que cada uno de los niños tenga diariamente en la escuela todo el pan que necesite, no estará en peligro de pasar hambre, sino que por el contrario, estará más sano y más fuerte que los que son criados de otra manera. Ni tampoco acarreará esta práctica ningún problema a los supervisores; porque se pueden poner de acuerdo con un panadero para fabricar y traer todos los días a la escuela la asignación de pan necesaria para todos los niños que allí se encuentran. Y a esto se podría añadir en los climas fríos sin ningún problema, si se considera necesario, un poco de sopa de gacha tibia[95]; el mismo fuego que calienta el ambiente podría ser utilizado para hervir una olla de la misma.

Por este método los niños no sólo se aprovecharán de las ventajas ya mencionadas con un costo menor para la parro-

---

[95] En el original *water-gruel:* masa muy blanda casi líquida compuesta de harina cocida con agua y sal. *[N. de los T.].*

quia que lo que ahora se hace por ellos, sino también de ese modo será mayor la obligación de asistir a la escuela y aplicarse al trabajo, porque de lo contrario no tendrán provisiones, y también el beneficio para sí mismos y la parroquia aumentará a diario; porque, aumentando cada día los ingresos de su trabajo en la escuela, cabe concluir de forma razonable que computando todos los ingresos de un niño de 3 a 14 años de edad, la alimentación y la enseñanza de esos niños durante todo ese tiempo no costarán nada a la parroquia; mientras que ahora un niño que es mantenido por la parroquia desde su nacimiento hasta la edad de 14 años, tiene un costo para esta de £ 50 o £ 60.

Otra ventaja de conducir a los niños pobres a la escuela de trabajo es que, por este medio, pueden ser obligados a venir de forma constante a la iglesia todos los domingos, junto con sus maestros o institutrices[96], a través de lo cual puedan inculcarles algo de religión; mientras que ahora, por lo común, en su ociosa y libre forma de crianza son completos extraños tanto para la religión y la moral, como para el esfuerzo y el trabajo.

§ 12. Con vistas, por lo tanto, a una más eficaz dirección de este trabajo hacia la obtención de ventajas para este reino, humildemente proponemos a continuación que estas escuelas se apliquen, en general, al hilado o tejido, o algún otro aspecto de la fabricación de lana, salvo en las regiones [distritos][97] donde el lugar provea otros materiales más ajustados al empleo de los niños pobres; en tales lugares la elección de los materiales a emplear puede ser dejada a la prudencia y la orientación de los custodios de los pobres de esa *centena*[98]; y que los

---

[96] En el original *dame*. *[N. de los T.]*.

[97] Aclaración de Goldie. Ver ibíd. pág. 192. *[N. de los T.]*.

[98] La *centena* es la subdivisión administrativa y judicial de los condados. El nombre proviene de cien, y era la extensión de tierra suficiente para la manutención de 100 familias. Locke la utiliza para agrupar las distintas parroquias. *[N. de los T.]*.

profesores en estas escuelas se paguen con cargo al impuesto de pobres, como puede acordarse[99].

Así, aunque al principio la instalación pueda costar un poco a la parroquia, humildemente concebimos que la escuela no sólo cargará rápidamente con sus propios costos, sino que también los superará (las ganancias de los niños disminuirán el costo de su mantenimiento, y se les requerirá tanto trabajo como sean razonablemente capaces de realizar).

§ 13. Que, donde el número de niños pobres de una parroquia sea mayor que la cantidad que puedan ser empleados en una escuela, sean allí divididos en dos, y que a los niños y las niñas, si se cree conveniente, se les enseñe y trabajen por separado.

§ 14. Que los artesanos de cada centena sean obligados a elegir cualquier aprendiz adicional de entre los niños de alguna de las escuelas de dicha centena, sin [recibir] ningún dinero a cambio; los cuales pueden ser acogidos a la edad que les plazca, estando obligados con ellos hasta la edad de 23 años, de modo que la mayor estancia del aprendiz puede compensarlos por el pago habitual que es dado a los artesanos con tales aprendices.

§ 15. Que también aquellos que en una centena tienen en sus manos tierra de su propiedad por valor de £ 25 por año o superior, o que alquilan £ 50 por año o superior, puedan elegir en las escuelas de dicha centena el niño que les plazca, para ser su aprendiz en la labranza, en las mismas condiciones que en el punto anterior.

---

[99] «Todos los hijos hasta los 5 años de edad o antes, de padres que reciben limosna o no pagan tasas serán enviados a la escuela de hilado para aprender a hilar (en la rueda de dos manos si es practicable) lana o estambre, y serán ahí mantenidos de sol a sol dejándoles una hora para el almuerzo, hasta que tengan 14 años y no más. Los niños serán aprendices y las niñas entrarán al servicio doméstico.» Párrafo añadido en el borrador manuscrito. Cfr. Goldie, *John Locke, Political Essays,* pág. 192. *[N. de los T.].*

§ 16. Que cualquier niño que no esté por estos medios comprometido como aprendiz antes de que cumpla los 14 años, en la reunión anual de Pascua de los guardianes de cada centena, sea comprometido a un caballero, *yeomen*[100], o granjero de dicha centena que tenga el mayor número de acres de tierra en su poder, quien será obligado a tomarlos como aprendices hasta la edad de 23 años, o vincularlos a su costa a algún artesano; previendo siempre que ningún caballero, *yeoman,* o granjero esté obligado a tener más de dos aprendices al mismo tiempo.

§ 17. Que también las personas maduras, para eliminar su aparente intención de búsqueda de trabajo, puedan ir a las mencionadas escuelas de trabajo a aprender, donde en consecuencia les será proporcionado trabajo.

§ 18. Que los materiales que se empleen en estas escuelas, y entre otras personas pobres de la parroquia, sean provistos de las existencias comunes en cada centena, que se obtendrán de una parte determinada de la tasa de pobres de cada parroquia como se determine; cuyas existencias, en nuestra humilde opinión, necesitan obtenerse de una vez; porque, si son administradas de un modo correcto, estas aumentarán[101].

§ 19. Que alguna persona, con experiencia y bien cualificada en la fabricación de la manufactura en particular que sea juzgada apta para poner a trabajar a los pobres de cada centena, sea nombrada almacenista de dicha centena, quien deberá, por consiguiente, comprar la lana y otros materiales

---

[100] Véase *supra* pág. 19, n. 19. *[N. de los T.].*

[101] En esta cláusula se aprecia uno de los objetivos centrales de las enmiendas propuestas por Locke a los estatutos de Isabel I. Según estas se recomienda reemplazar la autoridad individual de cada parroquia por la de las centenas en las zonas rurales o los municipios en las urbanas. El resultado esperado no es sólo una administración más eficiente de los recursos, sino también la aplicación más diligente de los estatutos en general. Véase *infra* § 27. *[N. de los T.].*

necesarios; este almacenista deberá ser elegido por los custodios de los pobres de cada centena, y estará bajo su dirección, y tendrá un salario igual que el suyo, cuyo pago será satisfecho *pro rata* sobre el depósito, a cuenta de la tasa de pobres de cada parroquia; más allá de tal salario, recibirá también 2 chelines al año, desde el primer año de su administración, por cada 20 chelines que se reduzca la tasa de los pobres de cualquier parroquia.

§ 20. Que uno de los supervisores de los pobres de cada parroquia deberá acudir a tal almacenista, tan a menudo como sea necesario, para obtener los materiales para el empleo de los pobres; dicho supervisor deberá distribuir estos materiales a los maestros de los niños de cada escuela, y también a otros pobres que demanden la asistencia de dicha parroquia, para ser manufacturado en su casa en la cantidad que él o el custodio de la parroquia juzguen razonable que cada uno puede, respectivamente, despachar en una semana, pagando a cada una de tales personas pobres, por su trabajo, lo que el supervisor y el almacenista deben acordar que es su valor; pero si estos dos no se ponen de acuerdo sobre el precio de tal trabajo, que entonces tres cualesquiera o más custodios de una centena (teniendo en cuenta que el custodio de la misma parroquia en la que se plantee la disputa deberá ser siempre uno de ellos) determinen cuál es su valor.

§ 21. Que los materiales así fabricados sean vendidos por el almacenista en la presencia de uno o más custodios de cada centena, y no de otro modo, y que dicho almacenista lleve una cuenta exacta de todo lo que compra y vende, como también de las cantidades de material sin elaborar que envía a los respectivos supervisores, y de las manufacturas que de ellos recibe de vuelta.

§ 22. Que, si cualquier persona a la que se le envía lana, o cualquier otro material, para que sea manufacturado, lo estropea o malversa, si es uno de quienes reciben asistencia de la parroquia, los supervisores de los pobres de la misma deben

pagar al almacenista el costo de ese material, y deducir la suma del subsidio de la parroquia que recibe la persona que estropeó o malversó cualquiera de tales materiales, o, si no recibe un subsidio de la parroquia, entonces tales supervisores deben demandar el pago en dinero a la persona que ha estropeado o malversado los materiales, y si el culpable se negara a pagar, el custodio de los pobres de esa parroquia, bajo el juramento que le haya hecho cualquiera de dichos supervisores sobre el envío de materiales a esa persona, y el pago por ellos al almacenista (juramento que cada custodio puede estar facultado para tomar), concederá al mencionado supervisor una autorización para secuestrar los bienes de la persona infractora, y vender los bienes así embargados, entregando la ganancia.

§ 23. Que el custodio de los pobres de cada parroquia, que será elegido por aquellos que pagan la asistencia de los pobres de dicha parroquia, debe ser elegido, la primera vez, dentro de los tres meses siguientes a la aprobación de la ley aquí propuesta; que los custodios así elegidos por las respectivas parroquias de cada centena inspeccionarán todas las cosas relacionadas con el empleo y la asistencia de los pobres de dicha centena; que una tercera parte del número total de los custodios de cada centena así elegidos cesarán cada año, el primer año por sorteo entre todos ellos, el segundo año por sorteo entre los dos tercios restantes, y en lo sucesivo en sus turnos, de modo que, después de los dos primeros años, todos deben permanecer de forma ininterrumpida por tres años y no más; y que, para la suplencia de cualquier vacante que pueda producirse, un nuevo custodio sea elegido en su respectiva parroquia como se ha mencionado más arriba, en el mismo momento en que los supervisores de los pobres suelen ser elegidos, o en cualquier otro momento en el plazo de un mes después de producida dicha vacante.

§ 24. Que los custodios de los pobres de cada respectiva centena se reunirán cada año en Pascua de Resurrección, en el

lugar donde estén los almacenes de esa centena, a fin de tomar cuenta de las existencias; y en otras ocasiones tan a menudo como sea necesario para inspeccionar la administración del mismo y dar instrucciones en ese asunto y en todas las otras cosas relacionadas con los pobres de la centena.

§ 25. Que ninguna persona en ninguna parroquia podrá ser admitida para la obtención del subsidio sino por el consentimiento conjunto del custodio y los miembros de dicha parroquia reunidos en comité[102].

§ 26. Que cada uno de los mencionados custodios también tenga, dentro de la centena en la que ejerce su cargo, el poder de un juez de paz sobre los vagabundos y mendigos, para hacerles pases y enviarlos, como se ha propuesto, a las poblaciones portuarias o casas de corrección.

Estas normas y métodos precedentes, en nuestra humilde opinión, son los más apropiados para poner en práctica de forma generalizada el empleo y la asistencia de los pobres en todas las zonas rurales. A continuación proponemos humildemente, para el mejor y más fácil logro de ese mismo fin en las ciudades y los municipios, que sea promulgado:

§ 27. Que en todas las ciudades y municipios la tasa de pobres no sea recaudada por las distintas parroquias, sino según una tarifa igual para todo el municipio.

§ 28. Que en cada municipio haya doce custodios de los pobres, elegidos por dicho municipio, de los cuales cuatro cesarán en su cargo por sorteo al final del primer año, otros cuatro de los restantes cesarán por sorteo el año próximo, y los cuatro restantes al tercer año, y que cada año sean elegidos en lugar de los cesantes otros cuatro nuevos, para mantener el número de doce completo y que nadie permanezca más de tres años de forma ininterrumpida.

---

[102] En el original *vestry:* comité parroquial. Allí se reunían los parroquianos para tratar cuestiones de negocios. *[N. de los T.].*

§ 29. Que estos custodios tengan el poder, respectivamente dentro de cada municipio, de instalar y ordenar escuelas de trabajo como crean conveniente, a las cuales los hijos de todos aquellos que son socorridos por tal municipio, desde los 3 a los 14 años de edad, estarán obligados a asistir, mientras sigan estando desempleados en algún otro servicio acordado, que debe ser aprobado por los supervisores de los pobres de la parroquia a la que pertenecen.

§ 30. Que estos custodios sean también los únicos que tengan el poder de ordenar y disponer del dinero recaudado en cada municipio para el uso de los pobres, ya sea para la provisión de materiales para ponerlos a trabajar, o para la asistencia de aquellos que juzgan no capacitados para ganarse la vida por sus propios medios; y que ellos sean los únicos jueces para establecer quién es apto y quién no, y en qué proporción, para recibir la asistencia pública.

§ 31. Que los mencionados custodios tengan también el poder para enviar a cualquier persona que esté mendigando sin un permiso legal a la población portuaria o casa de corrección más cercana, como antes se ha propuesto.

§ 32. Que tengan, además, poder para designar a un tesorero que reciba todo el dinero recaudado para la asistencia de los pobres; que será gastado sólo con la autorización de los custodios, ante quienes deberá rendir cuentas una vez al año; y que también los custodios puedan, como vean conveniente, nombrar uno o más almacenistas, con las recompensas y salarios que consideren adecuados; tales almacenistas deben, de igual manera, ser responsables ante ellos, siempre que el alcalde o el alguacil u otro alto funcionario de cada municipio, haya dado aviso de que puede estar presente (lo cual, en nuestra humilde opinión, podría imponerse al conjunto de tales oficiales) en la aprobación de cuentas tanto del tesorero como del almacenista de los pobres de cada municipio respectivo.

§ 33. Que los maestros en cada escuela, o alguna otra persona nombrada al efecto, deban obtener de los respectivos

almacenistas los materiales que son designados para trabajar en esa escuela, y en las cantidades que ellos han ordenado; los cuales serán manufacturados en consecuencia y luego devueltos al almacenista, y por éste serán o bien entregados para su posterior manufacturación, o bien distribuidos para un mayor beneficio, como dispongan los custodios.

§ 34. Que los supervisores de los pobres deban, de igual manera, tomar del almacenista y distribuir a quienes están bajo asistencia pública tales materiales en las proporciones ordenadas por cada uno de ellos para una semana de trabajo, y que no pague el subsidio asignado a ninguno de los pobres así empleados hasta que traigan de vuelta sus respectivas tareas bien realizadas.

§ 35. Que los supervisores de los pobres de cada parroquia sean elegidos como hasta ahora, y tengan el mismo poder del que disponen en este momento para recaudar la tasa de los pobres de sus respectivas parroquias; pero que destinen el dinero recolectado para la asistencia y mantenimiento de los pobres de acuerdo con las órdenes y directrices que reciben de los custodios. Y que las cuentas de los supervisores de los pobres de cada parroquia, al final de su período anual, deben ser llevadas ante aquellas personas que la parroquia designará para su inspección. Estos podrán expresar sus reservas a dichas cuentas o plantear excepciones en su contra, por las que puedan ser responsables, y que luego dichas cuentas con dichas reservas y excepciones, sean examinadas por el tesorero y dos custodios (uno será nombrado por los propios guardianes y el otro por la parroquia), y sean aprobadas por el acuerdo de los tres.

§ 36. Que dichos custodios tendrán poder para nombrar uno o más bedeles de mendigos[103], que serán autorizados y

[103] En el original *beadles:* Un funcionario de la parroquia nombrado por el comité parroquial *(vestry)* para mantener el orden en la iglesia y castigar a los infractores menores. *[N. de los T.].*

obligados a capturar a cualquier extranjero que mendigue en las calles, o cualquiera de dicho municipio que esté mendigando sin llevar la insignia ordenada o en horas no permitidas por dichos custodios para mendigar, y llevar a todas esas personas ante alguno de los mencionados custodios. Si alguno de tales bedeles desatiende su deber y entonces esos extranjeros u otros mendigos que no llevan la insignia ordenada o están en horas no permitidas son encontrados frecuentando las calles, tales custodios, en función de las quejas que se les presenten, tendrán el poder y la obligación de castigar a los bedeles infractores de acuerdo a su propia discreción en la primera falta; pero, tras una segunda denuncia confirmada ante ellos, dichos bedeles serán enviados a la casa de corrección, o (si es en un condado marítimo, y el bedel infractor es un hombre vigoroso capaz físicamente[104] y menor de 50 años de edad), lo enviará a la población portuaria más cercana con el fin de ponerlo a bordo en alguno de los buques de su majestad, para servir por tres años como ha sido anteriormente propuesto[105].

§ 37. Que todos aquellos que no son capaces en absoluto de trabajar, en municipios donde no hay hospitales para recibirlos, sean alojados de a tres o cuatro en una misma habitación, y aún más en una casa, donde un mismo fuego puede servir, y un acompañante puede asistir a muchos de ellos, con una carga menor que cuando viven según su propia elección por separado.

§ 38. Puesto que la conducta y los deseos de los pobres son mejor conocidos entre sus vecinos, y que pueden tener libertad para declarar sus deseos, y recibir trozos de pan y carne u otra caridad de personas bien dispuestas, que, por lo tanto, se permita a aquellos cuyos nombres están inscritos en el libro de los pobres y llevan las insignias obligatorias, pedir y recibir

---

[104] Aclaración de Goldie. Ver *John Locke, Political Essays,* pág. 197. *[N. de los T.].*

[105] Véase *supra* § 1. *[N. de los T.].*

limosnas en sus respectivas parroquias a ciertas horas del día establecidas por los custodios; pero, si alguno de estos es capturado mendigando a cualquier otra hora de las permitidas, o fuera de sus respectivas parroquias, aunque sea dentro del mismo municipio, deben ser enviados inmediatamente, si son menores de 14 años de edad, a la escuela de trabajo para ser azotados y, si son mayores de 14, a la casa de corrección para permanecer allí seis semanas y hasta la celebración de la próxima asamblea trimestral tras la extinción de dicho plazo de seis semanas.

§ 39. Que, si alguna persona muere por falta de la debida asistencia en cualquier parroquia en la que debería ser asistido, esta será multada de acuerdo con las circunstancias del hecho y lo abominable del crimen[106].

§ 40. Que todos los capitanes de los buques del rey deban estar obligados a recibir, sin obtener dinero a cambio, una vez al año (si se lo propone el magistrado o cualquier otro funcionario dentro de los límites del puerto donde podría estar su buque) un niño, con el cuerpo sano, mayor de 13 años de edad, quien será su aprendiz por el plazo de nueve años.

[106] Comparar con *I,* § 42-43, en el que Locke muestra cómo los hombres poseen un derecho moral sobre los bienes prescindibles de otros. *[N. de los T.].*